REGIA UNIVERSITÀ DI ROMA
FACOLTÀ DI SCIENZE POLITICHE
ANNO ACCADEMICO 1941 - 1942 - XX

CORSO DI STORIA E DOTTRINA DEL FASCISMO

PARTE I

CRITICA DEI SISTEMI POLITICI CONTRAPPOSTI AL FASCISMO

APPUNTI STENOGRAFICI PRESI DURANTE LE LEZIONI DELL'ECCELLENZA

EMILIO BODRERO

SERVIZI EDITORIALI

P. N. F.
DEL GUF
DELL'URBE

DISPENSE UNIVERSITARIE S. A. (D.U.S.A.)
CITTÀ UNIVERSITARIA - ROMA

DIGITALIZADO
PELA
BIBLIOTECA
NACIONALISTA

BIBLIOTECA
NACIONALISTA
bibliotecanacionalista1.blogspot.com
bit.ly/bibliotecanacionalista (drive)

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

Le copie non firmate dall'A. si intendono contraffatte

350

AGIR—ROMA

CAPITOLO I

CEREBRALISMO E CONTINGENZA DI ALCUNI SISTEMI POLITICI

1. - LA TRADIZIONE REALISTICA ITALIANA. — Svolgerò quest'anno un corso di critica dei sistemi politici ai quali il fascismo si contrappone.

L'anno scorso, nelle mie lezioni, esposi la seguente tesi: il fascismo non è una dottrina politica nel senso che comunemente si attribuisce alla parola dottrina, ma è piuttosto una caratteristica del popolo italiano nella sua vita storica. Cosichè, con una espressione quasi poetica, dissi che il fascismo cominciava con lo sbarco di Enea sulle coste del Tirreno. Cercai dimostrare questo apparente assurdo facendo vedere come, sia il pensiero politico dei romani, sia il pensiero politico della Chiesa cattolica, sia quello della Repubblica di Venezia, sia quello che guidò la vicenda del Risorgimento italiano, non creò mai una dottrina politica vera e propria, e cioè una dottrina che fosse preordinata intellettualisticamente, in modo tale da legare coloro che la dovevano applicare ad un complesso di norme che impe-

gnasse l'azione. Quel pensiero si fermava invece sempre ad un esame realistico della contingenza reale, svincolandosi da qualunque considerazione dottrinale che potesse impegnare l'azione ed obbligarla su un binario forzato.

Effettivamente, questa fu la linea seguita da Roma, dalla Chiesa cattolica e da tutta la tradizione italiana. Io dimostrai questo nello scorso anno, facendo vedere, per esempio, come Roma non ebbe una letteratura politica, mentre invece la Grecia ne fu ricchissima; come la Chiesa cattolica non si sia impegnata mai, nella sua forma interna, con una formulazione dottrinaria, nè mai si sia impegnata in una teorica che potesse vincolarne l'azione; come la Repubblica di Venezia abbia creato i suoi istituti a seconda degli avvenimenti e delle necessità che man mano si andavano presentando alla sua azione politica.

In questa mia esposizione era contenuta già una critica implicita dei sistemi politici che sono invece composti ed ordinati su una dottrina che fa parte di un sistema o è frutto di una elaborazione filosofica.

La tradizione italiana è dunque antiintellettualistica per eccellenza. Bisogna però intedersi sul valore di questa parola **« intellettualismo ».**

II. - LA CONCORDANZA TRA PENSIERO E REALTA'. — Nel Vangelo, Pilato domanda: **« Quid est veritas »?** La risposta a questa domanda è data da un gran santo italiano: San Tommaso. E bisogna essere uomo di altissimo

talento per riuscire a formulare una definizione della verità nei seguenti termini: « La verità è la corrispondenza del pensiero con la realtà ».

Definizione limpidissima e chiara. Se noi la teniamo presente dobbiamo dirci che ciò che non è corrispondenza del pensiero con la realtà, non è verità, ma mero intellettualismo, cioè cosa che il pensiero può arbitrariamente pensare fuori dalla realtà della vita.

Il pensiero in principio coincide con la realtà. Ma lungo il suo processo evolutivo sviluppa una propria meccanica intellettuale che rimane nella sintassi, nella logica, nella logica formale, ecc. ma a poco a poco, con la realtà non coincide più. Ed in questo processo può giungere a pensare anche ciò che non è realtà.

La realtà, per conto suo, ha anch'essa una sua vita che fino ad un certo punto coincide con la vita del pensiero; da un certo punto in poi non coincide più. Finchè, dunque, la sintassi del pensiero corrisponde alla sintassi della realtà, fin che la logica del pensiero corrisponde alla logica della realtà, noi siamo nell'orbita della verità; ad un certo punto, però, il pensiero vuole strafare e ritiene di poter andare anche al di là della realtà, indovinandone una diversa. Allora si distacca dal vero, va nel sogno, nell'utopia. E distaccandosi, vaga sempre più lontano, sempre più in alto, sempre più per conto proprio, perdendo ogni contatto con il reale. Diventa così pura operazione cerebrale ed il suo processo cade in un conseguente, arido cerebralismo. La

realtà, dal canto suo, non dominata più dal pensiero, non più congiunta con esso, scende invece di salire, si allontana e finisce per andare su altri proprî binarî.

Quindi se noi consideriamo i riflessi sociali di questo processo, ci accorgiamo che la realtà diventa anarchia, bestialità, zoologia; il pensiero diventa puro intellettualismo, pura operazione cerebrale, senza nessun contatto con la vita. Fino ad un certo punto, realtà e pensiero cercano ancora di ricongiungersi; da un certo punto in poi la distanza è talmente grande che scompare ogni incontro: allora avvengono le rivoluzioni, e si elaborano i sistemi politici: come quello democratico, liberale, ecc.

Ora noi qui stiamo ragionando in sede politica; e quando si parla di politica la concordanza del pensiero con la realtà può essere di diverse specie. C'è una concordanza che è di carattere universale, perenne, permanente, valevole per sempre e per tutto quanto il genere umano; ce n'è poi una limitata e che vale soltanto per eventi contingenti, per il momento, per l'attimo.

L'errore di coloro che hanno fatto insorgere il genere umano in base ai sistemi cerebrali suddetti, è stato quello di credere che essi avessero appunto valore perenne, universale, permanente, mentre invece, avevano un valore contingente, relativo, momentaneo.

Le dottrine, che ispiravano quei sistemi, furono da alcuni pensatori cerebralmente adattate ad alcune realtà contingenti e ben definite, realtà che avevano un carat-

tere nazionale, come quella della rivoluzione francese o l'altra del liberalismo inglese. Quei pensatori credettero invece che le loro dottrine dovessero avere valore universale.

III. - CARATTERI DEL PENSIERO ITALIANO. — Contro tali pareri, in che cosa consiste la perennità e l'universalità del pensiero italiano, latino, classico, romano e quindi fascista?

Consiste appunto nell'essersi un tale pensiero svincolato da questa pericolosa seduzione che esercita su di noi il cerebralismo, per la quale l'uomo riesce ad andare tanto al di là dalla realtà da giungere a concepire, mediante la applicazione delle ferree leggi della sintassi e della logica, sogni addirittura fantastici, che hanno sembianza di realtà solo perchè ad essa obbediscono nella pura forma del linguaggio.

Perciò, nelle varie attività dello spirito umano (sentimento, ragione, volontà, fantasia e via dicendo), non si può determinare quale sia o debba essere la predominante. Tutte invece debbono coesistere e armonizzarsi e limitarsi l'una con l'altra. Esse hanno da ritrovarsi nella integralità dello spirito dell'uomo, che è ciò che rimane di solido e di indistruttibile, l'uomo, quale la natura e sopratutto la storia lo hanno voluto, l'uomo, come è nella realtà presente, e come fu ravvisato costantemente nelle tradizioni romane, classiche, italiane.

Infatti, la parola centrale di tutte queste vicende è **umanesimo;** l'umanesimo è la dottrina, la disciplina dell'uomo, il quale, quando lo vuole, può adottare qualunque sistema politico, o può anche non averne nessuno.

Aristippo di Cirene, interrogato quali fossero gli uomini giusti, disse che « gli uomini giusti erano coloro che vivrebbero allo stesso modo anche se le leggi non esistessero. ». Quindi scopo finale e diciamo utopistico della società umana, sarebbe quello di raggiungere una fase nella quale esistessero uomini capaci di vivere secondo giustizia anche senza le leggi. Ora il problema degli uomini è quello che è al centro della politica classica italiana, latina e romana. Per essa l'uomo è di per sè stesso animale politico, che non ha perciò bisogno di sistemi che costituiscano intorno a lui un'atmosfera ideologica e complessa, ma che con le sue stesse virtù morali ed intellettuali, con le sue stesse doti essenzialmente politiche, può adempiere ai fini che la Provvidenza gli ha assegnato.

IV. - PRECEDENTI STORICI DEI SISTEMI INTELLETTUALISTICI. LE ANTITESI DEL DOTTRINARISMO. — Nei tempi antichi ci è facile trovare precise analogie con i sistemi politici intellettualistici ai quali il fascismo reagisce. Nell'antichità esisteva infatti una democrazia, ed un comunismo ed un liberalismo, sebbene essi non fossero qualificati e classificati come dottrine, e con tali nomi. Esistono nella antichità degli uomini che sono così pa-

lesamente liberali che ci meraviglia che non avessero attribuito a sè stessi le qualifiche a noi comuni. Così Seneca è un liberale, ed in genere si potrebbe dire che lo stoicismo è una dottrina anticipatrice del liberalismo.

L'antichità studiò i fenomeni speculativi; studiò il trapasso da un sistema all'altro e da una maniera all'altra: lo studiò sia filosoficamente, sia praticamente. Ne fece un'esperienza tragica potendo di volta in volta vedere come le idee si comportavano, come si deformavano, e degeneravano. Ad un certo punto credette di avere trovato il rimedio E di averlo trovato nel magistero della parola.

Fu una grande rivoluzione questa, cui la civiltà deve molto. sebbene la Grecia abbia scontato tale dono con la perdita della sua libertà; ma fu una rivoluzione veramente singolare, la quale da uno spunto di carattere religioso passò ad una considerazione naturalistica della vita e del mondo. E tale rivoluzione giunse a diverse soluzioni. Una soluzione diceva infatti che l'universo è un determinato elemento; un'altra diceva che l'universo è un elemento diverso: un'altra, che l'universo è un complesso di elementi; un'altra che l'universo ha alcuni elementi; un'altra portava l'attenzione più sul divenire che sull'essere; un'altra creava addirittura una specie di pensiero dell'universo; un'altra diceva che l'universo è intelletto. Tutte queste soluzioni arrivavano così ad un egual limite di persuasione: erano esse soluzioni ugualmente contingenti. E la loro contingenza era riposta nel fatto che nessuno era giunto ad

una soluzione universalmente accettabile, se non per mezzo della parola. Quindi ciò che era universale, ciò che era assoluto, era la parola, la parola con cui tutto si poteva sostenere. Si può perciò dire una cosa e contemporaneamente dirne una contraria, poichè le due affermazioni hanno lo stesso valore come sintassi e come logica: il che significa che la materia non è un problema per sè stesso; è piuttosto un problema che si risolve, risolvendo il problema della parola. Si arriva fino a poter pensare che la materia non esiste, che l'essere non esiste, ma esiste la parola.

Gorgia, siciliano, scrisse in tal'epoca un libro intitolato « Intorno al non essere ovvero intorno alla natura ». In esso espose il sofisma: « L'essere non esiste; se esistesse sarebbe inconoscibile; se fosse conoscibile, sarebbe incomunicabile »

Che cosa esiste allora? Esiste la parola; questa si può comunicare; l'essere no.

Se dunque tutti questi vari modi di interpretare l'universo erano giunti tutti quanti ad una stessa equidistanza dall'impossibilità di risolvere il problema dell'universo, la parola soltanto rappresentava la possibilità della soluzione di questo problema.

Questa rivoluzione del pensiero coincide con una rivoluzione politica. La Grecia in un secolo ci ha dato un periodo esemplare di trasformazione politica, che dall'autorità dell'uomo o dall'autorità di un sistema giunge sino a negare l'autorità della legge, per attribuire la potestà ad-

dirittura all'assemblea popolare.

La rivoluzione greca coincide dunque con questa rivoluzione del pensiero, rivoluzione che è una disgregazione, una abolizione della vita del pensiero. Questo supervalore della parola fu subito infatti accaparrato dai politici in una epoca insurrezionale, lunga la quale bisognava difendersi davanti ai tribunali dai denunciatori; e bisognava accusare quando si voleva farsi strada; e valere nell'elettoralismo, il quale era arrivato a tal punto di importanza che si facevano elezioni ogni giorno.

Tale valore della parola finì così per negare qualunque corrispondenza del pensiero con la realtà e fu esso in fondo a stimolare la rivoluzione socratica. Di fronte infatti alle equidistanze a cui giungevano i vari studiosi, Socrate contrappose l'attività del pensiero, facendo tornare questa sua specie di fatalità, insieme al concettualismo che gli è connesso.

C'è qualcosa, dunque, oltre la parola. C'è qualcosa che è verità. E' il nostro pensiero, cioè il concetto che possiamo formarci delle cose. Socrate riprende questa filosofia, e la sviluppa, ma il suo concettualismo porta alle stesse conseguenze alle quali portava lo scetticismo dei sofisti.

Infatti, dal concettualismo socratico discendono due sistemi politici: uno è il sistema politico di Platone, che si fonda sulla costituzione di una città con confini determinati e che non possono allargarsi, con caste invalicabili, con una vita chiusa, soffocante. L'altro è il sistema di un

altro discepolo di Socrate, Antistene, il quale crea la contraria scuola cinica, cioè il bolscevismo dell'antichità.

Questo sta a dimostrare come il concettualismo, in quanto arbitrario cerebralismo, lasci la possibilità di costituire dottrine opposte, come quelle di Platone e di Antistene, e come esso sia dunque pernicioso e deleterio per la formazione di un carattere politico.

E' proprio a questo cerebralismo che si deve la fine della libertà. La quale crollò dinanzi al fatto che gli antichi greci rimasero talmente attaccati all'altezza di pensiero a cui erano giunti, da perdere ad un certo momento ogni contatto con la realtà, essendosi questa frantumata ed atomizzata, restando zoologia o bestialità, e non riuscendo più a sentire il contatto e l'influsso del pensiero stesso.

Il rapporto tra la formazione di tale cinica dottrina bolscevica, tratta dal concettualismo socratico, e di una dottrina platonica, con essa antitetica, ma di pari discendenza, si è riprodotto ai tempi nostri. Non si tratta più di una derivazione concettualistica, ma di una discendenza idealistica: ma i termini non cambiano che formalmente.

V. - SIGNIFICATO DELLA PAROLA « IDEALISMO »

Occorre intanto che io, intorno all'**idealismo** chiarisca un equivoco. La parola **idealismo** è usata in due significati diversi. In un significato, essa risale, come etimologia, alla

parola « ideale », sostantivo: nell'altro significato, risale, come etimologia, alla parola « ideale », aggettivo

Il soldato che combatte per la Patria, combatte per il suo ideale: perciò egli può affermare di essere un idealista. Il giovane squadrista del 1919, '20 e '21, rischiava la vita per lottare contro i sovversivi in nome di un ideale, l'ideale della Patria. Qui **ideale** è sostantivo astratto, e l'idealismo vale per il campo morale.

Nell'altro significato, la parola « idealismo » risale invece, dicemmo, alla parola « ideale » aggettivo Esisteva una dottrina chiamata « materialismo ». Questo nome è formato dall'aggettivo « materiale » e dal suffisso « ismo ». Non fu usato il sostantivo astratto « materia » per evitare un « iato » antipatico risultante dalla parola « materialismo » e si foggiò l'astratto sull'aggettivo « materiale » cioè materialismo.

In corrispondenza a ciò, qual'era la dottrina che si contrapponeva al materialismo? Quella che, anzichè basarsi sulla materia, si basava sull'idea. Ed allora si forgiò sull'aggettivo « ideale » la parola « idealismo ».

Quindi c'è un idealismo gnoseologico ed un idealismo morale. C'è un idealismo che risale all'aggettivo « ideale » ed esso non ha niente a che fare con l'idealismo che risale al sostantivo « ideale ». Lo squadrista che moriva per l'idea non divideva nessun motivo con lo studioso che sull'idea incardinava tutto il suo sistema filosofico.

VI. - DAL CONCETTUALISMO AL RAZIONALISMO ED ALL'IDEALISMO MODERNO. — Tornando a quel che dicevo, dall'idealismo discendono due dottrine politiche in reciproca antitesi, così come dal concettualismo socratico erano discesi i diversi assunti dell'anarchia di Antistene e della città chiusa di Platone. Dall'idealismo discendono cioè il socialismo di Marx e lo stato chiuso di Amedeo Fichte.

Vi ho detto che nella vicenda del pensiero politico greco, c'è il formarsi di un primo orientamento bolscevico ed anarchico, il quale si presenta con gli stessi caratteri che, dopo tanti secoli, ripresenterà la rivoluzione sovietica, e sopratutto con quel tentativo dell'uomo di ritornare alla natura. rimedio che sembra infallibile quando non ha più valore la parola, quando le rivoluzioni giungono a far mettere in dubbio la possibilità stessa di convivenze normali.

Dunque, sotto l'influsso dell'idealismo, in quanto dottrina razionalistica, si sono formati due sistemi anch'essi antitetici e corrispondenti in modo perfetto a quelli dell'antichità, e cioè, come dissi, il sistema politico di Fichte e quello di Carlo Marx.

Essi sistemi sorgono da dottrine intellettualistiche, le quali hanno i torti che più in su ho esposti: sopratutto si disaccano dalla realtà, e presumono di poter valere nel tempo e nello spazio con la sola coerenza logica. Contro questi sistemi, annidatisi anche in Italia, è insorto il fa-

scismo.

Essi, sul piano politico, erano stati creati contingentemente, per ragioni inerenti alle particolari condizioni dei paesi nei quali nascevano; lungo il loro sviluppo, invece, vollero assumersi un carattere universale, mentre la loro universalità non era che una universalità concettuale, di pensiero. Ci sono moltissime espressioni del pensiero che hanno un carattere universale, ma dal pensarle all'attuarle e farle diventare realtà pratica, la differenza è grande.

Così il liberalismo è una creazione inglese e la democrazia è una creazione francese. Si è voluto dare a questo liberalismo e a questa democrazia un carattere universale, cioè di validità dappertutto e per sempre. Essi invece non potevano averlo, perchè le condizioni storiche e sociali, economiche e morali dei luoghi in cui erano sorti ed erano stati applicati, erano particolari e specifiche. Basta pensare alla diversità delle condizioni in cui si trovava la nobiltà del secolo XVIII in Francia ed a quelle in cui versava in Italia: un abisso tra le une e le altre. Con tutto ciò, la propaganda della rivoluzione francese in Italia era intesa a far vedere la nobiltà italiana così come era stata vista la nobiltà francese.

Il sistema dei cinici, su cui mi sono soffermato più sopra e su cui bisogna insistere, era dunque il bolscevismo dell'antichità, in quanto, così com'è stato definito, era la filosofia del proletariato. Teodoro Gomperz ha fatto

un'osservazione ulteriore: tutti i creatori di questo sistema politico venivano dal Mar Nero, così come i creatori di quello che cinquanta anni fà si chiamava « nichilismo » venivano dalla Russia. Infatti, il creatore del bolscevismo dell'antichità è stato Antistene, che era figlio di un pizzicagnolo ateniese e di una schiava di Tracia. Diogene era di Sinope sul mar Nero; Bione era delle rive del Nistro; Metrocle era anch'egli del Ponto. Quindi quasi tutti i creatori di questa filosofia venivano dal mar Nero, allo stesso modo di come oggi il bolscevismo si è sviluppato dall'Asia.

Come sorge il cinismo?

Teoreticamente sorge come conseguenza fatale del concettualismo socratico; ma sorge però anche da una forma di rancore psicologico di Antistene, discepolo di Socrate. La psicologia dei filosofi è molto importante per la genesi del loro pensiero, nonostante che Giacomo Leopardi in una sua lettera ad un amico francese, abbia scritto: « Quali possono essere i miei mali, io non voglio che la mia filosofia sia giudicata in base ad essi, ma in base al suo valore obiettivo ». Si presume infatti che il pessimismo di Leopardi sia disceso dalla sua malattia come anche quello di Hartmann, il quale era un ufficiale di cavalleria, che dopo essersi spezzata la spina dorsale, fu costretto a passare il resto della sua vita a letto. Si comprende pertanto come si possa diventare pessimisti con sventure di questo genere. Perciò gli elementi psicologici

hanno un certo valore sul pensiero, chè, anzi, è molto difficile trovare dei sistemi filosofici integralmente staccati, in una perfetta, cristallina obiettività, dalla persona di chi li ha ideati.

VII. - DAI CINICI ALLE RIVOLUZIONI DEI SECOLI XVIII E XIX. — Dunque torniamo ad Antistene ed ai cinici.

Ad Atene vigeva una legge per la quale i figli legittimi avevano diritto di andare a fare i loro esercizi ginnastici nelle palestre governative della città; i figli illegittimi e bastardi andavano invece in una palestra che stava in un quartiere chiamato Cinosarges. Antistene, come figlio illegittimo, era in essa.

Naturalmente in questa palestra, coloro che vi erano accolti erano in uno stato di inferiorità di fronte agli altri ragazzi. E' molto probabile che questo sia stato uno degli stimoli al sorgere del cinismo di Antistene, uomo per carattere orgoglioso ed anche molto vanitoso.

Platone, che era un gran signore non soltanto del pensiero, ma anche della vita, non vedeva con simpatia quest'uomo ordinario, rozzo e volgare, sempre vestito con un mantello pieno di buchi e strappato. Di fronte ad esso, Socrate era sempre un po' indeciso; mentre con tutti gli altri suoi discepoli era cordiale, benevolo e scherzoso, di Antistene era diffidente, perchè vedeva in lui qualcosa di pericoloso. In qualche momento gli fu anche ostile.

Antistene, in dipendenza del concettualismo socratico, sosteneva la necessità dell'abolizione di tutte le differenze che esistono nella vita umana. Abolizione quindi delle differenze tra padrone e servitore, tra libero e schiavo, tra greco e barbaro, tra giovane e vecchio, tra maschio e femmina: per lui sono tutti zologicamente pareggiati di fronte alla realtà politica, sono tutti uguali E' facile vedere in ciò la fatale discendenza del cinismo dal concettualismo socratico; Socrate intendeva portare rimedio alla profonda decadenza della vita e della morale greche ed in pari tempo non si avvedeva che — come è stato sostenuto da una scuola filosofica che interpreta la filosofia di Platone: la scuola inglese — egli era in fondo il primo dei sofisti.

Dal concettualismo socratico derivava tutta una riforma della vita. Socrate affermava che c'è qualcosa di incrollabile, di indiscutibile, di fatalmente logico Donde la sua identificazione della virtù con la scienza. Con ciò il mondo si riduceva ad una mera proposizione cerebrale. Il cinismo appariva nient'altro che un'applicazione di questo cerebralismo all'uomo, in quanto riduzione di esso al suo stato di natura. La logica socratica seguiva il suo sviluppo: dal momento che tutto ciò che si è pensato in un secolo e mezzo non ha portato alla soluzione di questo problema o ci ha lasciato in ogni caso ad uguale distanza dal mistero dell'essere e dalla risoluzione del problema dell'essere, vuol dire che tutto questo che è stato pensato

non ha nessun valore e che ciò che vale è solamente per i sofisti la parola, per Socrate l'atto del pensiero La logica di Antistene era analoga: dal momento che gli uomini sono arrivati a questo punto di corruzione per la vita che conducono, essi devono ritornare alla loro origine, alla loro vita primitiva, nella quale ritroveranno la loro nuova società.

La rivoluzione francese fece lo stesso ragionamento. Infatti, bene inteso con altre premesse e con altri sviluppi, Gian Giacomo Rousseau postula questo ritorno allo stato di natura, seppure non nel senso materiale attuato dai cinici. Le considerazioni di Rousseau sono invece che l'uomo è per natura fondamentalmente buono, e che la società lo rende cattivo. Quindi è il problema dell'educazione che Rousseau vede come problema fondamentale.

Rousseau partiva da questo principio, che è stato il principio del liberalismo ed il punto di passaggio dal liberalismo alla democrazia. Principio che ha informata anche la filosofia del liberalismo inglese, il quale discende dalle concezioni di Giovanni Locke, cerebrale per presunzione in quanto non è detto che l'uomo nasca buono.

Intorno al sec. XVIII varie circostanze indussero in questi errori. Per esempio: il mondo venne girato da grandi esploratori, soprattutto inglesi e francesi. Allora fiorì tutta una letteratura enciclopedistica sulla vita dei selvaggi. Si descrivevano i selvaggi come le creature più buone, più fornite di quelle virtù che mancano agli uomini civili. Di

questi romanzi ce ne sono parecchi; anzi, il prototipo è costituito dalle famose « Lettere persiane », in cui si cerca di fare un parallelo tra questi popoli ideali e il popolo francese. Questa letteratura intendeva dimostrare che i selvaggi erano uomini primitivi forniti di ogni bontà. Ma quando poi tornavano gli esploratori dall'Oceania e dagli altri paesi riferivano cose in netto contrasto con ciò che, suffragati dal loro solo pensiero, gli studiosi avevano scritto. I selvaggi apparivano quel che in effetti erano, e cioè degli uomini indegni dello stesso nome di uomini. La letteratura politica reagiva, anche tentando di tacitare questi esploratori, per non aver rovinata la propria proganada.

Dunque questi presupposti del liberalismo sono falsi perchè un tipo di uomo perfetto, buono, fornito di tutte le virtù fin dalla nascita, non esiste. Bisogna cercare di accostarsi quanto più possibile ad un tipo ideale di uomo, ma se mai ad esso si giunge solo attraverso principi religiosi e non politici.

Ora la dottrina di Antistene apparve subito molto pericolosa e il mondo antico dovette molto lottare per liberarsene. E se nel sesto secolo dopo Cristo, esistono ancora dei cinici, ciò significa che tale dottrina ebbe una resistenza molto forte, contro la quale il pensiero ortodosso e civile dovette lottare aspramente. Uno dei mezzi fu persino quello di mettere in ridicolo i filosofi cinici come specie di giullari, che si facevano intervenire in quei banchetti e simposi in cui il mondo intellettuale dell'an-

tichità scambiava le proprie idee.

Questa dottrina cinica fu dunque una dottrina cerebralmente concepita, posta aprioristicamente, senza nessun contatto con la realtà, senza nessun dato di esperienza che la giustificasse. Fu posta in parte come derivazione personale, psicologica, di un uomo malcontento e di un gruppo di individui che lo seguivano; in parte come derivazione logica, come estrema conseguenzialità del concettualismo socratico.

Con ciò ritorno a un accenno fatto più sopra: tutta questa esemplificazione sulla genesi del pensiero cinico, serve a far vedere la tecnica, la meccanica di ciò che svolgeremo quest'anno, e cioè della contingenza dei sistemi politici contro i quali il Fascismo è insorto, contingenza che deriva da loro condizioni speciali, particolari, che non hanno alcun carattere di universalità.

Per dimostrare ciò uno sguardo al passato è utile, nonostante che, apparentemente, si possa essere indotti a dire: cosa importa a noi dei cinici del IV e V secolo avanti Cristo?

Intanto, c'è da tenere presente un fatto: che oggi si fa una guerra con dei mezzi scientifici, prodigiosi (radio, aeroplani, sommergibili, ecc.). Quindi questa guerra è una guerra molto diversa dalle altre dell'antichità C'è però un elemento perfettamente identico, per il quale vale tanto la guerra di Troia come l'attuale: e cioè l'elemento uomo. Vi è infatti un elemento umano uguale. Per co-

mandare degli uomini ci vuole la stessa psicologia, lo stesso atto di imperio esercitato da Achille e da Agamennone. Quindi c'è un elemento psicologico che rimane identico, perchè una comunità di mille persone o di cento milioni di persone sotto questo aspetto obbedisce alle stesse determinate leggi. La revisione di certe situazioni dell'antichità ha perciò un valore permanente ed attuale.

VIII. - RIVOLUZIONE E REVISIONE STORICA. — In ogni epoca, anzi in ogni rivoluzione è compiuta una revisione storica, non soltanto perchè le rivoluzioni vogliono giustificarsi, ma anche perchè vogliono impregnare di sè tutto ciò che l'uomo possa pensare e sentire. Noi stessi dobbiamo operare questa revisione; dobbiamo operarla e rivedere fascisticamente tutto il sapere umano, perchè non c'è materia, non c'è pensiero, non astrazione per quanto sublime, la quale non possa essere assoggettata a questa revisione.

Però tale revisione ha luogo in diverse forme. Ve ne sono due nella storia del pensiero, che sono le più caratteristiche: una è la revisione medievale, di cui ho parlato l'altro anno; cioè la revisione operata dal cristianesimo di tutti i valori pagani, per vedere quali esso poteva assorbire ed accogliere nel seno delle nuove predicazioni cristiane. Fu una vastissima revisione, fatta attraverso le « Summe ». Fu detto che le « Summe » sono le cattedrali del sapere. Queste opere monumentali, la più grande delle

quali è la « Summa teologica » di San Tommaso, sono infatti la ricapitolazione di tutto il sapere di un'epoca e di tutte le epoche rivedute alla luce di un pensiero unitario. Questo pensiero unitario è così forte, così vigoroso, così coordinato e così meccanico, così possente e imperativo, che può benissimo arrischiarsi di rivedere il pensiero di Aristotile, filosofo pagano, ed assumerlo in pieno nella dottrina e nella teologia cattolica.

E' una revisione gigantesca, la quale ha luogo per materia, cioè assumendo grandi gruppi di pensieri e trasportandoli ed inquadrandoli nella nuova concezione.

L'altra revisione è quella dell'Encilopedia, compiutasi nel sec. XVIII. Essa però non è come le « Summe »; non è, come esse sono, organica e coordinata per materie. Le « Summe » infatti dividevano il pensiero dei tempi per materie, cioè rifacevano, in un trattato, in capitoli, in un opuscolo, in un libro la storia di quella data materia, ma riveduta alla rigorosa luce del pensiero che l'animava.

Il XVIII secolo, attraverso l'Enciclopedia effettuò invece la polverizzazione del sapere; fu certo un tentativo nobile quello di rivedere tutta la scienza, di coordinarla, di rimaneggiarla, potremmo dire con un pensiero socratico unitario. Però in tal secolo si trattò di nozioni poste in ordine alfabetico in una trentina di grandi volumi, che obbedivano al principio liberale di evitare ogni coordinamento delle nozioni in tanti gruppi di materie, lasciandole invece indipendenti l'una dall'altra.

I compilatori dell'Enciclopedia operarono come se si fosse trattato di una enciclopedia di carattere commerciale. Purtroppo anche in tal modo è stato fatto per la nostra Enciclopedia Italiana, la quale è un'opera magnifica, mancante però di ogni principio unitario di revisione del sapere. Principio che sarebbe stato invece necessario proprio in tale occasione. C'è da dire che forse quando sorse l'idea della Treccani i tempi non erano ancora maturi; e forse non sono maturi nemmeno oggi, in quanto ci mancano ancora gli studiosi sufficienti e capaci per rivedere tutte le nozioni della scienza alla luce del pensiero fascista. Certo si è che a questa revisione bisogna avviarsi, revisione non soltanto della materia politica, ma di tutto l'oggetto del pensiero. Infatti ci accade oggi di leggere nella nostra Enciclopedia alcune voci che hanno un carattere contrario ai nostri principii; e di trovarne poi altre che hanno un carattere un po' troppo favorevole, direi quasi apologetiche o sottomissive, cosa naturalmente inopportuna in un lavoro del genere.

Si tratta di trovare un equilibrio, quell'equilibrio che avevano rinvenuto le « Summe » del medioevo; quell'equilibrio che deriva fra l'altro da una netta e decisa indipendenza dall'Enciclopedia francese del secolo XVIII.

Occorre dunque non soltanto la revisione della materia politica, ma anche di tutte le altre materie, perchè si possa veramente trasformare il mondo del pensiero alla luce del nostro pensiero.

In questa sede noi intanto andiamo conducendo, per l'economia del corso, una revisione solamente politica; una revisione cioè dei sistemi che hanno preceduto il Fascismo, sì da giungere a mostrare i caratteri di esso come essenzialmente italiani.

Per questo ho cominciato con l'accennare alla revisione delle dottrine ciniche, in modo da preparare il terreno alla critica del bolscevismo, sistema a cui il Fascismo reagisce, nella coscienza della sua relatività contingente per la rivoluzione russa, e perciò incapace di risolvere i problemi generali che il movimento fascista si è posti.

Con questi stessi criteri revisioneremo il formarsi della dottrina liberale, facendo andare di pari passo le considerazioni storiche sulla vita inglese e quelle dottrinali sullo sviluppo del pensiero filosofico e politico che ha ispirato il liberalismo. Considerazioni che confluiscono nella rivoluzione britannica della metà del secolo XVII, dando poi luogo a larga discussione e alla formazione di quell'orientamento del pensiero che da Giovanni Loke va fino alle più recenti degenerazioni democratiche.

CAPITOLO II

STORIA DEL LIBERALISMO INGLESE

1. - LA REVISIONE DEL SISTEMA LIBERALE. — Inziando a trattare del sistema liberale, bisogna subito dire che esso, sorto in Inghilterra, fu un sistema contingente e valevole unicamente per l'Inghilterra. Tale sistema risale infatti a condizioni storiche specificamente limitate, e tali da non potergli conferire un carattee di universalità.

Io accennai al concettualismo socratico che appunto apparve quando sorse una concezione di universalità imperativa, democratica, e che diede luogo a due sistemi politici puramente dottrinali e antitetici, in quanto esso poteva essere adottato come uno voleva.

Nel caso del sistema liberale, invece, ci troviamo di fronte ad un'altra situazione, cioè ad un sistema politico che nasce, si sviluppa e si consolida in un paese per il quale può essere utile ed opportuno, ma che non lo è per il mondo, in quanto non ha un valore universale dapertutto e per tutti.

11. - ORIGINI DEL LIBERALISMO INGLESE — Il sistema ligerale è sorto in Inghilterra e risale ad un documento fondamentale, che è diventato addirittura un mito, e che si chiama la « **Magna Charta** ».

Che cosa è questa « **Magna Charta** »?

Dopo l'invasione di Alarico, nell'anno 410 dopo Cristo, i popoli germanici invasero tutta l'Europa, dilagando dapertutto. Nei loro contatti con la civiltà romana, con la civiltà bizantina ed anche orientale, essi avevano acquistato una visione abbastanza complessa ed abbastanza informata delle organizzazioni del mondo occidentale, e civile: andarono in Francia, in Spagna, in Italia, espandendosi insomma dapertutto.

Una delle loro ultime emigrazioni fu in Inghilterra; in essa sbarcarono i Sassoni, i quali, avendo conquistato il paese e riportata perciò una vittoria militare, si sovrapposero alla popolazione indigena, così come in Italia avevano fatto i Goti nei confronti degli Italiani.

La nobiltà fu dunque una classe militare valorizzata dalla riportata vittoria; classe militare detentrice della più gran parte delle proprietà e padrona del governo del paese. Il popolo rimase composto di agricoltori ed artigiani. La classe militare fu capitanata e comandata dal Re.

Il Re era un monarca assoluto, ma, naturalmente, aveva bisogno di mezzi e di uomini per esercitare le sue funzioni e specialmente la funzione della guerra.

III. - DIFFERENZA TRA L'ITALIA E L'INGHILTERRA DURANTE LE INVASIONI BARBARICHE. — Prima di procedere, dobbiamo osservare però una essenziale differenza tra quello che accadde in Inghilterra e quello che accadde in Italia: in Inghilterra si formò una monarchia unitaria, un monarca con una classe aristocratica; il regime fu unitario, la monarchia assoluta con l'appoggio della classe militare nobile. In Italia non accadde niente di simile.

L'abolizione del diritto nel popolo soggetto fu uguale; anzi forse maggiore in Italia poichè gli italiani vennero privati di ogni diritto civile e politico. Però non si formò in Italia una monarchia unitaria, ma tanti piccoli stati, tanti ducati.

L'Italia ci presentò sempre dei frazionamenti di dominazione (goti, visigoti, ostrogoti, eruli, bizantini) che impedirono il formarsi di una monarchia unitaria. Questa fu la salvezza dell'Italia, in quanto queste varie dominazioni si misero a lottare fra di loro per ragioni dl predominio e di egemonia, senza riuscire a risolvere una questione essenziale della politica italiana: niente meno che la questione del Papato, che fu costretto ad appoggiarsi un po' all'uno ed un po' all'altro, ma salvando così l'indipendenza morale degli italiani.

Gli italiani, di fronte alle invasioni barbariche, restarono passivi, non opponendo alcuna insurrrezione; fu una resistenza nella quale si impiegarono tutte le qua-

lità di intelligenza e di profonda nativa civiltà fino al punto che gli stessi dominatori barbari si italianizzano.

Tale resistenza passiva dà luogo ad una tipica nostra politica. Si costituiscono dei gruppi di **Boni homines.** In ogni città, là dove esisteva un municipio romano, a poco a poco si forma il comune. Il comune rappresenta la insurrezione atomistica, la polverizzazione del popolo italiano, ma tale da contenere una unità storica, politica, etnica, per la quale il comune stesso diventa a poco a poco l'Italia.

Se noi andiamo in molte delle nostre regioni: per esempio in Toscana, noi vediamo che si ha un comune nella pianura ed un comune corrispondente sulla collina Che cosa vuol dire ciò? Il comune in pianura è il comune formato dagli italiani, dal contadino, in antitesi al feudatario di origine longobarda, che sta nel suo castello in alto, sulla collina, e che rimane escluso dal comune.

Il comune è una delle creazioni più geniali del genio politico italiano; è proprio la cellula con cui si ricostituisce questa nazione italiana, la quale nella sua realtà politica non è stata mai dimenticata, non è mai scomparsa, ma fu soltanto accantonata e come soffocata dalle invasioni dei barbari.

Manca dunque un tipo unitario di Stato in Italia. Si formano diversi Stati per un complesso di ragioni, non ultima delle quali è anche la nostra posizione geografica. Tutte le influenze politiche si vengono ad esercitare in Italia, e dalle regioni dell'occidente, del settentrione e del

mezzogiorno vengono in Italia Goti, Longobardi, Arabi, Bizantini, Francesi e Spagnoli. Quindi l'Italia deve sempre — e questo accade anche oggi — regolare i propri problemi politici secondo queste varie influenze in essa esercitate, e quindi adattare le sue provvidenze e la sua condotta a questa diversità di influssi. Diversità che ha portato al frazionamento dell'Italia, cosa veramente dolorosa, ma che però ci ha salvato da una monarchia unitaria straniera, che probabilmente avrebbe mutato completamente l'aspetto della popolazione della penisola, mutando quindi anche il nostro carattere.

Quindi in Italia il comune rappresenta proprio una di quelle istituzioni pratiche e dottrinali ad un tempo che sono caratteristiche del genio italiano, genio realistico per eccellenza, così allora come oggi. Proprio fin dal medioevo l'Italia ci dà infatti la prova di questa sua attitudine a risolvere realisticamente i propri problemi. Così per mezzo del Comune essa riesce a riacquistare la sua autonomia spirituale e concettuale di fronte agli stranieri che le si sovrappongono, non solo, ma per la sua forza di attrazione riesce anche ad italianizzare la straniera nobiltà longobarda che diventa così nobiltà italiana. Allora cessa l'attrito tra longobardi ed italiani e si ha la loro fusione, senza però con questo formare uno stato unitario L'Italia è frazionata in tanti stati minori (i Ducati) senza una istituzione politica che li riunisca in una sola entità. A questa riunione l'Italia voleva arrivare con mezzi propri, sen-

za che alcuno facesse di questa unità uno strumento che potesse servire a vantaggio della propria ambizione personale. Perciò attese sino al secolo XIX.

IV. - PRESUNTA ORIGINE DEL PARLAMENTARISMO INGLESE. — In Inghilterra, inviece, si formò una monarchia unitaria, la monarchia dei Sassoni, con la dinastia dei Plantageneti. Il monarca era monarca assoluto nel senso più totale della parola, il quale aveva bisogno dei suoi feudatari solo per ottenere il denaro e gli uomini per le imprese belliche, giacchè la guerra era l'occupazione e la funzione principale.

Questi feudatari per un po' di tempo ubbidirono, perchè le guerre erano riconosciute come necessarie. Ad un certo momento però cominciarono a trovare che le pretese del Re erano eccessive o per lo meno non sufficientemente giustificate. Vi furono delle rimostranze, delle richieste di schiarimenti dei feudatari al Re; di giustificazioni delle spese domandate dal Re ai feudatari. Ad un certo momento i feudatari si sentirono abbastanza forti per chiedere al Re che si assoggettasse ad una norma per la quale doveva domandare il loro consenso prima di imporre una tassa: questo accordo fu preso nel 1215, e fu sanzionato in un documento che si chiama la **Magna Charta.**

Questo documento è diventato un mito amplificato dalla propaganda liberale, democratica, parlamentaristica;

è diventato un mito, perchè, in realtà, chiunque la legge non può trovarvi affatto le origini del sistema parlamentare. Vi trova solamente un episodio, analogo ad altri accaduti anche in Italia. Vi può leggere cioè un principio di esautoramento del Re di fronte alla nobiltà, e niente altro. Precisamente, che i nobili vogliono chiarimenti e chiedono al Re che li dia ogni volta che domanda denari per una guerra. Vi si accenna anche agli uomini comuni, cioè al popolo, ma senza nessun riconoscimento di diritti: lo si nomina solo perchè si ritiene di dover domandare anche a lui il suo contributo.

In proseguo di tempo questa richiesta fatta dai nobili, che era estesa anche al popolo, diede luogo a delle contestazioni tra nobiltà e sovrano.. La nobiltà aveva bisogno di appoggiarsi al popolo poichè esso pagava in effetto i contributi; ed il popolo finì qualche volta col trovare che queste imposte erano gravose e protestò. Allora la parte più povera della nobiltà, la quale intanto era cresciuta di numero, appoggiò la protesta, in quanto trattavasi di una piccola nobiltà di campagna, in effetto più vicina al popolo che agli antichi compagni di casta.

Ora conviene osservare che l'Inghilterra è uno Stato profondamente attaccato alle consuetudini; gli inglesi sono animali di abitudine in tutto. Perciò, quando in una di queste assemblee popolari si stabiliva una cosa, questa cosa costituiva precedente. Ed il precedente aveva un valore addirittura sostanziale, e diventava legge. Così natu-

ralmente, quando in tali assemblee di uomini comuni si ottenne un piccolo risultato, esso rimase poi per l'assemblea successiva, dicendosi: « Come è stato stabilito nella assemblea precedente, così anche questa volta accettiamo questo principio ».

Fu così che sorsero le due assemblee: l'assemblea dei Lords, che erano i nobili, e l'Assemblea degli **uomini comuni**, cioè del popolo.

Però, siamo ancora lontani da un elettoralismo, da una funzione legislativa vera e propria. Tutto questo accadde molto più tardi, tanto è vero che l'Inghilterra ha vissuto sino alla sua rivoluzione (metà del secolo XVII) in piena monarchia assoluta.

Questo famoso istituto parlamentare inglese che sarebbe il palladio della libertà di tutti i cittadini del mondo, questo mito della Magna Charta, che si trasforma poi in una creazione artificiale di principi artificiali (perchè si arriva fino a ritenere che nella Magna Charta siano già stabilite le tre distinzioni della politica parlamentare: il monarca, l'aristocrazia; il popolo), non esiste affatto. La monarchia inglese è monarchia assoluta. Fino alla rivoluzione ed anche dopo la rivoluzione, i caratteri di controllo di riscontro, che si vorrebbero dare ad una monarchia democratica, sono appena appena visibili.

V. - L'ASSOLUTISMO MONARCHICO IN INGHILTERRA — Comunque, questa monarchia assoluta aveva

ragione di essere tale, perchè l'Inghilterra si trovò impegnata presto in guerre europee essenziali alla sua vita.

Ci fu innanzi tutto la guerra dei cent'anni, durante la quale l'Inghilterra lottò contro la Francia per i feudi che possedeva in essa, ed alla fine della quale trovò formata la sua stessa nazionalità. La formazione della nazione inglese è dovuta ad un grande Re: Enrico VII, sovrano che regnò a lungo ed a cui l'Inghilterra deve la formazione dell'unità nazionale, come a Luigi XI la deve la Francia, e a Ferdinando il Cattolico e ad Isabella la deve la Spagna. Enrico VII era un uomo modesto, che guardava la realtà delle cose senza nessun elemento decorativo e di apparenza; fu un sovrano accorto che, oltre ad aver costituita l'unità nazionale inglese, lasciò il suo regno in ottime condizioni.

Nel secolo successivo sale al trono Enrico VIII. Con Enrico VIII l'Inghilterra assume i suoi caratteri politici più precisi. E' il secolo della formazione della potenza inglese, da tale Re ad Elisabetta sua figlia.

In questo secolo l'Inghilterra si distacca da Roma; c'è un'avversione verso Roma che è caratteristica dello spirito anglosassone. Oggi, specialmente in America, il **romanismo,** cioè tutto ciò che porta l'orma o il nome di Roma è considerato come qualcosa di esecrabile In Inghilterra ciò data dal secolo XVI, ma non per un movimento popolare spontaneo, ma per una ragione contingente.

Enrico VIII era un uomo di una certa genialità, un uomo che ha avuto anche dei meriti politici; era però terri-

bilmente vizioso. Egli prese sei mogli, alcune delle quali fece giustiziare.

Poichè il Papa rifiutava il divorzio quando egli voleva sposare una di queste mogli, Enrico VIII ritenne che questo fosse un ottimo pretesto per distaccarsi da Roma. Con lui così si crea la chiesa anglicana. Questa chiesa differisce un po' dalla cattolica: non riconosce l'autorità del Papa; ammette il matrimonio dei preti, ecc., ma, sia pure riducendoli a 39, conserva i più importanti dogmi della fede cattolica. L'anglicanismo però servì per distaccare l'Inghilterra da Roma e per accentuare una sua indipendenza ed una sua autonomia di fronte all'Europa. L'Inghilterra da quel momento esce fuori dal quadro della politica europea, nel quale interviene — e oggi siamo tutti testimoni delle conseguenze di questo fatto — quando le fa comodo.

L'Inghilterra, che era pure stata un paese profondamente cattolico, si piegò ad Enrico VIII, il quale era un sovrano assoluto, ed anche un tiranno. Si annoverano a 72.000 le sentenze capitali da lui pronunciate per affermare la nuova chiesa contro la Chiesa cattolica. Vi sono tra i giustiziati alcuni martiri che rappresentano figure veramente luminose nella storia del martirologio cristiano.

Enrico VIII non tiene mai conto del Parlamento. Si racconta, per esempio, che una volta, avendo sentito che qualcuno, non in sede pubblica, ma in quelli che si chiamerebbero oggi i circoli parlamentari, non era molto fa-

vorevole a certe imposte che egli voleva far gravare sul popolo inglese, egli mandasse a chiamare il presidente della Camera e dicesse: « O la tassa o la vostra testa ». Al che il minacciato fu costretto a cedere.

Giovi anche ciò a far vedere come questo Parlamento, questo regime costituzionale, non aveva poi nessun valore pratico e ideale e morale sotto il regno di Enrico VIII e tanto meno sotto la regina Elisabetta.

La regina Elisabetta fu certamente una donna di genio. Si deve specialmente a lei la formazione dell'imperialismo inglese, perchè fu sotto il suo regno che cominciarono le grandi conquiste, e sopratutto le guerre di pirateria, per distruggere le flotte concorrenti, la più importante delle quali era quella spagnola.

Elisabetta regnò fino al 1603 ed ebbe anch'essa una grossa questione religiosa da risolvere. Non ci riuscì però, e con lei si estinse la dinàstia dei Tudor, alla quale doveva succedere sul trono la dinastia cattolica degli Stuart, di cui Elisabetta aveva fatto decapitare la regina Maria.

Il figlio di Maria Stuart, Giacomo I, successe nel 1603 ad Elisabetta. E' qui che comincia la vera vicenda parlamentare inglese; comincia, perchè mentre nel secolo precedente c'era stata una monarchia forte, autoritaria, assoluta, la quale non aveva tenuto conto dell'esistenza del parlamento, nel secolo successivo la monarchia si indebolisce. La dinastia degli Stuart è fatta di uomini fiacchi, sicchè il parlamento può acquistare una sua importanza,

dato che è l'unico luogo nel quale, di contro alla monarchia indebolita e screditata, si possa far sentire la voce, la parola, l'autorità della nazione.

VI - L'INGHILTERRA E L'UNITA' EUROPEA. — Parlando più sopra di Enrico VIII accennavo al carattere antiromano dei popoli anglosassoni, carattere che si è in particolar modo sviluppato oggi negli Stati Uniti, dove tutto ciò che si può fregiare del titolo di **romanismo** è considerato come qualcosa da evitarsi.

Infatti gli Stati Uniti ritengono, con una più che suprema ignoranza, che il loro diritto sia completamente svincolato dal diritto romano. Ritengono cioè di aver creato un diritto americano, sul quale il diritto romano non influisce in alcun modo: invece esso altro non è che il frutto delle riorganizzazioni giuridiche dipendenti appunto da quel diritto. E ciò sopratutto perchè i principî stabiliti dal diritto romano fanno parte di quelle conquiste permanenti e universali del pensiero che non si possono cancellare; i precetti romani, contenuti nelle dodici tavole, nelle elaborazioni della legislazione romana, nella loro giurisprudenza, rimangono sempre romani ed eterni come la logica aristotelica e come altre conquiste del genio umano.

Ora, la spiegazione di tutta la politica inglese, e quindi la giustificazione del sorgere di una dottrina liberale in Inghilterra, risiede, forse, proprio in questo elemento, e cioè in questa inimicizia sentita dai popoli anglosassoni

contro Roma, e che, in fondo, sotto un certo punto di vista, è stata la ragione della loro grandezza, ma anche la ragione delle loro lotte interne imperniatesi sull'alterna vicenda tra romanismo ed antiromanismo. Gli eventi inglesi dipendono così dall'atteggiamento britannico presó nei confronti della romanità, dopo la conquista di Roma. A partire da tale epoca l'Inghilterra aveva acquistato una civiltà, ricevuti i prodotti della grandezza romana, fondato delle città che, anche oggi, negli scavi, si rivelano, insieme a case, ville, edifici, tempii, basiliche, come prettamente romane.

Quando Roma cominciò a decadere come potenza universale, e non potè perciò più tenere in mano tutto l'immenso suo impero, accadde che in alcuni paesi si formò una vera e propria nazionalità, come in Spagna e in Francia; in altri, invece, ritornò la barbarie: tra essi vi fu l'Inghilterra.

L'Inghilterra dimenticò allora la conquista romana ed i benefici che aveva avuto da essa. In fondo ciò fu facilitato dal fatto che gli inglesi non si erano mai veramente romanizzati, essendo rimasti soltanto sudditi dei romani, senza fondersi con essi. Staccarsene significò perciò ricadere nella più oscura barbarie.

E' bene ricordare in proposito che San Gregorio, il grande Pontefice che per primo sentì il valore universale, non soltanto religioso ma anche politico, del cattolicesimo, ai primi del VII secolo scriveva al monaco Agostino: « Io

non posso dormire la notte pensando che in quell'isola vi sono ancora dei popoli i quali adorano le pietre e gli alberi. Perciò prego te, Agostino, di andare da costoro e di istaurare in loro la religione di Cristo ».

Questo dunque ci dimostra come al principio del VII secolo quando cioè noi avevamo già creato due civiltà nel Mediterraneo, in Inghilterra si fosse ancora allo stato di idolatria.

Il monaco Agostino si recò allora in Inghilterra, ed evangelizzò il paese, che in poco tempo divenne cristiano. Questo paese partecipò più tardi nuovamente alla vita europea attraverso l'opera della dinastia dei Plantageneti e dopo aver subito nel secolo XI l'invasione dei Sassoni, i quali lo trasformarono, instaurando una differenza di classi che riconosceva gli stessi Sassoni come aristocratici mentre lasciava il popolo in servaggio.

Fino ad un certo periodo l'Inghilterra partecipa dunque alla vita europea. E' anche presente nelle crociate, anche se vi interviene per interessi direi quasi personali di alcuni principi, tra i quali ad esempio Giovanni Senza Terra, bisognosi di trovare altrove un dominio.

Comunque, l'Inghilterra partecipa alla vita dell'Europa e vi partecipa non soltanto sotto il punto di vista politico ma anche spirituale. Infatti, ben presto essa apprende i costumi culturali dell'Europa, ed aggiunge l'università di Oxford ad una sui generis università precedente, alla quale si debbono alcuni primi prodotti filosofici della let-

teratura inglese. L'Inghilterra mostra di sentire l'ascendente della vita collettiva dell'Europa, vita rappresentata sopratutto dalle due grandi istituzioni universali il Papato e l'Impero.

E l'Inghilterra dà anche un Papa: Adriano IV, e contribuisce al lavoro comune dello spirito di questo tempo. Vi contribuisce poderosamente, con uomini di grande valore, da Scoto Eriugena, prima del 1000, a Duns Scoto alla fine del 1200.

Ferve in questo tempo un lavoro comune che si forma intorno alla grande armatura culturale della filosofia scolastica e che si sviluppa in latino. Il latino è perciò la lingua universale di quest'unità politica e religiosa che fa capo all'Impero e al Papato.

Quindi, sotto un certo punto di vista, l'Europa in questo momento è molto più unita di quanto non lo sia stata sotto l'Impero Romano. C'è infatti ora una grande unità spirituale, una vigorosa polemica interna nel seno stesso della scolastica; unità spirituale e culturale che conduce alle « Summe », e ad una comune revisione e ricostruzione del sapere. Questa unità è politica con l'Impero, è religiosa con il Papato, è linguistica con il latino è scientifica, filosofica, intellettuale con la Scolastica.

E l'Inghilterra vi partecipa con le altre grandi nazioni. Va però precisato che non è possibile parlare sostanzialmente di un'effettiva partecipazione a quest'unità europea per gruppi nazionali. Il vincolo è piuttosto dipendente

da astratti schemi formali, tant'è che lo stesso dissolvimento della Scolastica è in seguito dovuto proprio a questo suo isterilirsi sul valore formale degli argomenti, senza più preoccuparsi della sostanza di essi.

In questo periodo medioevale, l'Inghilterra dunque è con gli altri stati d'Europa: partecipa alla loro vita; crea le sue università come le università del continente; e più che un'isola è spiritualmente una penisola europea.

Ma intervengono però fatti politici che alterano questi caratteri. Interviene, nei secoli XIV e XV, la guerra dei cento anni, mossa dal sorgere dall'elemento **nazione** fin'allora ignoto all'Inghilterra. La guerra dei 100 anni, combattuta con la Francia, dà finalmente la consapevolezza del sentimento nazionale, il quale spinge naturalmente il pensiero scozzese, irlandese, inglese ad isolarsi dall'Europa, a caratterizzarsi in un modo speciale. Si giunge così alla dissoluzione di questa grande unità politica e religiosa, linguistica e culturale europea, e alla formazione delle singole nazionalità.

L'Inghilterra possedeva in Francia dei feudi molto importanti. In seguito alla guerra essa perde questi feudi, che sono i migliori, cedendoli al Re di Francia. Sente quindi la necessità di raccogliersi in una ferrea unità nazionale, specie per opera di un grande sovrano: Enrico VII Tudor. I Tudor Enrico VII, Enrico VIII e sopratutto Elisabetta, conferiscono, come già vi dissi, al Parlamento uno scarsissimo valore, ed una limitatissima influenza nella vita

nazionale. Il sovrano consulta il Parlamento, i Comuni, i Lords quando gli fa comodo e da questa consultazione si attende solamente una risposta affermativa. Consultazione che, come già sapete, ha un valore limitato soltanto all'imposizione delle imposte.

Coincide, sotto i Tudor, il distacco da Roma. Già vedemmo com'esso sia stato occasionale, e voluto da Enrico VIII, per motivi contingenti. La nuova Chiesa inglese non varia profondamente dalla Cattolica. Solo che essa favorisce il sorgere di sette che si ispirarono ad un grossolano razionalismo nei confronti di un Papato che invece intanto si era venuto perfezionando e, in quel tempo, anche forse troppo perfezionando, tanto da diventare quasi un'istituzione più estetica che religiosa.

Il distacco da Roma fu incoraggiato dal grande movimento delle riforme e dalla formazione di nuove sette in Europa. L'una e l'altra occasione erano però tutt'altro che positive nei confronti del rafforzarsi della coscienza e dell'organizzazione religiosa: la quale necessita sopratutto di unità disciplinata, così come il dogma, per resistere e persistere, deve restare indiscusso e assoluto.

Ad ogni modo le circostanze che portarono al frammentarismo religioso furono concomitanti con le altre che favorirono il parlamentarismo: dalle une e dalle altre sorse, come fenomeno tipicamente locale, il così detto liberalismo inglese, erroneamente dipoi portato sul piano universale.

VII. - L'INFLUENZA DELLA CULTURA ITALIANA IN INGHILTERRA. — Ho avuto già occasione di accennare allo stato di semibarbarie nel quale viveva l'aristocrazia inglese sino a tutto il secolo XVI. Questo stato era solo temperato dai rapporti che l'incipiente cultura locale andava stringendo con la civiltà italiana.

Già dal secolo XIV vi erano stati contatti spirituali tra l'Inghilterra e l'Italia. Il primo grande scrittore inglese, Goffredo Chaucer venuto in Italia, si era fatto grande ammiratore del Petrarca e del Boccaccio; di quest'ultimo aveva tradotto in inglese le novelle ed altre ne aveva egli stesso pubblicate sullo stesso schema boccacesco. Due volte si fece mandare nella penisola: una volta al seguito di un principe inglese che sposava una principessa lombarda; ed un'altra volta con una ambasceria, ma con lo scopo effettivo di andare a conoscere personalmente il Petrarca. Egli anzi ci riferì tale visita, con un'ammirazione sconfinata per il grandissimo poeta. L'influenza del petrarchismo restò in Inghilterra per molto tempo, e specie nel 1500 si fece sentire in quasi tutti i poeti dell'isola. Durò in questa un ascendente di civiltà italiana, accentuatosi specie nel secolo XVI, giacchè proprio allora l'Italia era il paese più civile del mondo; paese che dettava le leggi dell'educazione e della cortesia; che formava i gentiluomini per tutto il mondo; che faceva leggere i propri libri dapertutto, in quanto essi portavano addirittura la legge che doveva governare la classe dirigente, dando un tipo di uomo civile

e perfetto. Tanto è vero che quando Enrico VIII volle insignire il Duca di Urbino dell'Ordine della Giarrettiera, da lui creato, non potendosi il Duca recare in Inghilterra, vi mandò un suo gentiluomo, Baldassar Castiglione. Questi meravigliò talmente la corte barbara di Enrico VIII con l'educazione che mostrava, con la civiltà così superiore a quella inglese, che il Re d'Inghilterra volle insignire anche lui dell'Ordine della Giarrettiera, dicendo che il Castiglione era il primo gentiluomo dell'Europa di quel tempo.

L'eresia che intanto aveva tentato di acclimatarsi in Italia aveva accaparrato alcuni spiriti, i quali però, non sentendosi sicuri in Patria, emigrarono alcuni in Svizzera e molti in Inghilterra. Basta pensare al soggiorno inglese di Giordano Bruno e con lui di Giovanni Aconcio, del Vanini e di Alberico Gentile, uomini tutti di primissimo piano, che si recarono in Inghilterra, dove furono immediatamente circondati e ricercati da ognuno, proprio come era avvenuto molti secoli prima ai filosofi greci giunti in Roma repubblicana. Coschè questi italiani diventarono maestri di italiano e divulgatori della nostra letteratura, del nostro pensiero, della nostra educazione, influendo possentemente sull'incivilimento dell'isola.

Basta ricordare il più grande genio dell'Inghilterra, Guglielmo Shakespeare. Egli ha scritto trentanove opere di teatro delle quali venti sono di argomento si può dire italiano; dieci infatti sono di argomento umanistico classico, cioè riprese dai classici antichi; dieci sono di argomento

squisitamente italiano, e cinque di queste anzi di argomento veneziano. Shakespeare vi rivela conscenza profonda della vita italiana, una sterminata ammirazione per essa, e sopratutto un culto per l'organizzazione della repubblica di Venezia.

L'Italia dunque esercitò una grande influenza in questo tempo, influenza culturale e influenza spirituale, della quale l'Inghilterra si servì sopratutto per perfezionare sè stessa, per organizzare quindi — il che può sembrare paradossale — la sua lotta contro la romanità contro il romanismo e quindi contro la Chiesa di Roma

In realtà, una prima volta con la conquista romana di Giulio Cesare, una seconda volta con l'evangelizzazione di San Gregorio Magno, ed una terza volta con il Rinascimento e con l'Umanesimo, l'Inghilterra ha dovuto all'Italia ed a Roma il suo fiorire e la sua civiltà Con tutto ciò, a partire dal secolo XVI, essa volle staccarsi da Roma; sentì il bisogno di rendersi autonoma e di assumere quel carattere insulare che la distingue da tutte le altre potenze d'Europa. Questo distacco non si ispirò a motivi ideologici, ma a circostanze contingenti e locali. Valga anche questo a riconfermare quanto dicevamo a proposito del sorgere e dello affermarsi del liberalismo inglese: non motivi di universalità lo hanno consigliato, ma circostanze indigene contingenti, necessità relative alla situazione particolare dell'Inghilterra.

Si comprende che in un paese insulare come l'Inghil-

terra, la forma della politica e della vita spirituale in genere, dovessero assumere un carattere speciale e locale. Ed infatti, l'Inghilterra è un paese nel quale non è passata la rivoluzione francese. Essa non vi ha lasciato il bene o il male che seminò negli altri paesi europei, i quali tutti hanno dovuto compiere l'esperimento di quel tipo di governo democratico che Aristotile diceva essere il peggiore dei buoni e il migliore dei cattivi. L'Inghilterra, invece, non ha tale esperienza, ed ha creato soltanto il liberalismo, cosa diversa dalla democrazia. Oggi essa si proclama democratica, ma democratica non è stata mai nel senso vero della parola. Il suo liberalismo trasse dunque vantaggio da un complesso di circostanze locali, tra cui innanzi tutto il distacco da Roma, che volle dire distacco dall'unità fondamentale del continente

Ora, se erano tramontate le grandi unità spirituali del Papato, dell'Impero e del pensiero scolastico, che avevano cementato l'Europa, restava pur sempre, come resta pur sempre, uno spirito di solidarietà per il quale l'Europa occidentale e continentale ha creato tutto ciò che c'è di più bello, di più nobile, di più elevato nel pensiero e nella vita sentimentale del mondo.

L'inghilterra si è voluta separare da questa unità. A mutarne lo spirito influiscono alcuni altri fattori, come il rinnovarsi della filosofia di Cartesio e come il movimento germanico che prelude al formarsi della grande filosofia tedesca del secolo XVIII e XIX. Ma di tali riforme l'Inghil-

terra assume solamente quei contenuti che possono esserle utili. che le servono per degli scopi contingenti. Il movimento di riforma inglese, il formarsi di una religione di Stato con il Re a capo vi si forma per ragioni proprie che risalgono sopratutto alla necessità che l'Inghilterra sente di distaccarsi da Roma. Non quindi per ragioni ideali o sentimentali.

Debbo dirvi che il movimento di distacco coincideva con una tendenza del popolo inglese al frammentarismo religioso. Infatti, sorta che fu la nuova religione, si formarono subito delle sette fanatiche in seno alle diverse classi, l'una opposta all'altra, e favorevoli al determinarsi della rivoluzione. Anzi, il formarsi dei due grandi partiti nel Parlamento inglese (i conservatori e i progressisti) è dovuto essenzialmente a tali origini religiose. Si fondarono sulla piattaforma delle discussioni teologiche, quelle che furono chiamate le varie Chiese.

VIII. - SVILUPPI PARLAMENTARI DOPO IL SECOLO XVI. — Ora, durante il secolo XVI, sotto il regno dei Tudor, come già dicemmo, il Parlamento inglese fu una specie di tramite tra il popolo, o, meglio. tra l'opinione pubblica e il sovrano; ma i sovrani della dinastia dei Tudor erano nettamente assoluti, ed al Parlamento non consentirono alcuna autorità. Essi erano forti di una loro posizione psicologica e sentimentale sugli inglesi, avendone indovinate e seguite certe tendenze. Perciò del Parla-

mento potevano fare a meno, così che esso fu totalmente dominato da Enrico VIII, corteggiato da Elisabetta, ma tenuto a bada, anche da essa.

Il Parlamento era stato creato, come già vi dissi, unicamente per sovvenire il Re finanziariamente. Quindi il Re non poteva fare spese se il Parlamento non consentiva a porre le imposte necessarie per raccogliere il denaro. Proprio su questo punto era intendimento della Magna Charta di mettere d'accordo il Re e la nobiltà In quanto poi ai minori contribuenti, e cioè al popolo, va ricordato che ad esso, in seguito, si andarono aggregando tutti gli appartenenti alla piccola nobiltà, che non potevano aderire alla politica dei grandi feudatari e che si sentivano forse più vicini agli uomini comuni; e con loro, in processo di tempo. vennero anche i proprietari di grandi fattorie, i borghesi, i mercanti, cosichè a poco a poco la Camera dei Comuni diventò la Camera della borghesia. Nella quale non vigeva un vero e proprio principio rappresentativo, ma solo ricorreva la circostanza di alcuni inviati dei Comuni che venivano a sentirsi dire: « Voi dovete pagare tanto », al che non restava che dir di si.

La borghesia inglese cercò in effetti di dar valore alla Camera dei Comuni, solo nel secolo successivo ai Tudor. I Tudor invece non avevano bisogno di essa perchè la pirateria esercitata dalla flotta inglese, specie durante il regno di Elisabetta, aveva talmente aricchito la Corona, che essa poteva spendere per conto proprio, senza raccogliere

i denari dalle imposte gravanti sul popolo. Quindi non interessava che il Parlamento approvasse i gravami, in quanto la regina disponeva di tali tesori da poterne benissimo fare a meno.

Fu nel secolo successivo che i sovrani ebbero invece bisogno del denaro concesso dal Parlamento e ne ebbero bisogno perchè il popolo inglese si trovava di fronte al problema del suo imperialismo.

Il popolo inglese cominciava infatti ad accentuare il suo carattere straordinariamente orgoglioso, pur senza avere ancora ragioni specifiche per giustificare questo orgoglio. Noi conserviamo un resoconto del grande ministro di Enrico IV, il Sully. Il Ministro Sully, nel 1604-1605, fu mandato in Inghilterra come ambasciatore straordinario per una missione. Fu ricevuto con molto favore perchè era calvinista. Anzi egli, nelle sue memorie, appunto racconta che vi erano alcuni che si meravigliavano che un calvinista fosse Ministro di un Re cattolico, e quasi addirittura che ci fossero dei calvinisti con una posizione così eminente in Francia. Sully nelle sue memorie ci lascia questi singolari brani sullo spirito inglese:

« E' certo che gli inglesi ci odiano e con un odio così forte e generale, che si sarebbe tentati di classificarlo nel numero delle disposizioni naturali di questo popolo. Esso è più verosimilmente effetto del loro orgoglio e della loro presunzione, poichè non v'è in Europa popolo più altero, sprezzante, inebriato dell'idea della sua eccellenza. A dar

loro retta, lo spirito e la ragione non si trovano che presso di loro; essi adorano tutte le proprie opinioni e disprezzano quelle di tutte le nazioni, nè vien mai loro in mente di ascoltare gli altri, o di diffidar di se stessi. Del resto, per tale loro carattere fanno assai più torto a se stessi che a noi, poichè per esso, sono schiavi d'ogni loro capriccio. Circondati dal mare, si direbbe che ne hanno contratto tutta l'instabilità ».

Questo era detto nei primi decenni del secolo XVII, quindi tre secoli fa. Perciò noi non sappiamo su che cosa si fondasse questo orgoglio degli inglesi. Forse era motivato dalla loro esaltazione di essersi distaccati da Roma?

IX. - IL SECOLO DEGLI STUART. — I Tudor avevano dunque creato veramente la nobiltà nazionale e avevan dato una gran forza al governo, ma scarsissima e nessuna autorità al Parlamento. Alla morte di Elisabetta (1603) si dovette però risolvere la questione della successione. Come successore fu chiamato Giacomo I della dinastia degli Stuart, figlio di Maria Stuart, dinastia che regnò per quasi tutto il secolo. Secolo di grande travaglio, durante il quale regnarono sovrani inetti, e che presenta al centro, fra i primi due sovrani e i secondi due, la gravissima rivoluzione inglese.

Salì dunque al trono Giacomo I. Trattavasi di un uomo ridicolo di fisico, balbuziente, non mancante di idee, ma più intellettuale che intelligente; aveva scritto di teo-

logia; si appassionava molto alle discussioni teologiche delle varie sette, che, nella nativa Scozia, aveva dovuto sentire in abbondanza. Era anche poeta, ma sopratutto era invasato dall'idea del diritto divino. Perciò, non ammetteva un benchè minimo sindacato della sua azione.

Aveva scritto, anzi, due opere che fanno parte della storia della letteratura politica inglese, in cui sosteneva la monarchia assoluta come unica forma di governo e senza nessun controllo e limitazione di poteri.

Era un sovrano però già esautorato fin dai primi giorni del suo regno, perchè quando venne a Londra, essendo figlio di una sovrana cattolica, preoccupò i protestanti, timorosi che venisse per instaurare di nuovo il cattolicesimo. Preoccupazioni di poi cessate, per dar luogo ad un momento di favore, quando si vide che egli aderiva alla chiesa protestante; ma favore anch'esso perduto ben presto allorchè incominciò a manifestare i suoi sentimenti di monarca assoluto, mettendosi in contrasto con il Parlamento. Egli infatti non ammetteva che il Parlamento potesse essere arbitro di dargli o no i denari che gli occorrevano. Cominciò quindi a commettere parecchi errori, dai quali risultava che egli non aveva, come erano stati i grandi sovrani della dinastia dei Tudor, compreso gli spiriti del popolo inglese; non li aveva cioè saputo indovinare, nè adattare il proprio ad essi. Mancava quindi assolutamente di senso politico, e della principale facoltà che devono avere i governanti: cioè quella di interpretare l'opinione pub-

blica e i bisogni di un popolo.

I contrasti cominciarono presto, perchè egli si avventurò in fatti politici nei quali seguiva piuttosto il proprio capriccio e l'idea fissa di monarca assoluto, che non le vere esigenze del popolo.

Si comprende allora come il Parlamento abbia incominciato ad acquistare importanza: era infatti il solo organo che potesse richiamare il sovrano alle tradizioni. Ed infatti, quando il Re affermò che egli poteva dettare la legge, il Parlamento, in contrasto, si richiamò al costume inglese, per il quale il Parlamento poteva anche occuparsi di questioni nelle quali lo stesso Re doveva sottomettersi alla legge.

Il principio in base al quale si fondava la politica interna di Giacomo I era: « Rex est lex ».

I Comuni invece dicevano: Il Re deve essere sottoposto alla legge. La legge deve essere data dal Re nel suo Parlamento e il Re deve essere il primo che le deve essere soggetto.

Il testo dice anzi precisamente così: « Le libertà, franchigie e privilegi del Parlamento sono retaggio antico ed indiscusso dei sudditi inglesi e gli affari difficili ed urgenti relativi al Re, lo Stato, la difesa del regno e quella della Chiesa d'Inghilterra, costituiscono per lui argomenti convenienti e materia di discussione ».

Il sistema quindi veniva a dire che vi erano dei principî generali che potevan essere discussi nel Parlamento,

di là dai provvedimenti contingenti che il Parlamento era stato finora chiamato a deliberare, cioè le imposte; principi generali formatori della legge. Qui cominciò dunque il conflitto nel quale, per la inettitudine degli Stuart, la ostinazione del Parlamento vinse.

Mentre nel secolo XVI aveva trionfato la monarchia, anzi forse nemmeno trionfato perchè non c'era stato conflitto, nel secolo XVII il Parlamento si impose, e a poco a poco, in questo periodo di fermento rivoluzionario, aggregò alla propria funzione specifica una quantità di altre funzioni che prima non aveva e che lo fecero depositario della legge.

Quando la suddetta deliberazione del Parlamento fu portata a Giacomo I, nel registro dei verbali, egli strappò la pagina esasperato, dato che ciò rappresentava la menomazione dei suoi diritti sovrani. Con tale stato di cose, crollava ogni armonia tra il Parlamento e il sovrano.

Nel 1611 il Re sciolse perciò il Parlamento, e lo tenne sciolto per dieci anni. In tale periodo, avendo bisogno di denaro, se lo fece procurare dai lords, rimasti fedeli alla monarchia, e sostenitori quindi delle spese occorrenti per le spedizioni e per le guerre, guerre che erano però contrarie agli interessi inglesi.

Mentre dunque la Francia e la Spagna stavano rafforzando il trono, poichè era tramontato il sogno di un impero universale, ed ormai la prassi politica portava al rafforzamento delle monarchie nazionali, in Inghilterra,

invece, ciò non accadeva. Eppure l'Inghilterra sarebbe stata facilmente schiacciata all'atto del suo distacco da Roma, se Francia e Spagna , in nome dell'unità religiosa europea, fossero allora insorte contro di essa! Invece le case di Absburgo e di Valois restavano rivali tra loro, e favorivano il profitto inglese cercando di guadagnarsi reciprocamente come alleata l'Inghilterra stessa.

Ecco in ciò l'origine di tutta una politica inglese, cioè di una politica diretta a non consentire che in Europa si formasse una vera e propria egemonia, un vero e proprio principio unitario europeo, ma a cercare invece di tener separate le potenze maggiori, ed avverse tra di loro. Quando una potenza stava per assumere l'egemonia europea, l'Inghilterra interveniva contro: così fece e fa tuttora, dal secolo XVIII ad oggi.

Sopratutto la regina Elisabetta comprese che Absburgo e Valois non si sarebbero mai alleati contro di lei, perchè avevano ragioni fondamentali di avversione tra loro e che lei avrebbe avuto tutto il vantaggio nel tenersi distante da queste competizioni, gettandosi un po' da una parte un po' dall'altra, a seconda della convenienza della sua politica.

Un errore commesso da Giacomo I fu, come dicemmo, quello di seguire una linea molto incerta nelle questioni religiose, linea incerta per la quale dava il sospetto che egli volesse riaccostarsi alla chiesa di Roma. Questo portò ad esasperare l'opposizione religiosa nella nazione, onde si

formò il famoso partito dei « puritani » i quali erano uomini pericolissimi, in quanto mistici fanatici di una religione pura, cioè di una religione che doveva ritornare alle origini. Erano lettori accaniti della Bibbia, grandi ascoltatori di prediche lunghe due o tre ore, capaci di rimanere per intere giornate digiuni. Essi odiavano quello che era comodità, lusso, raffinatezza, poesia, letteratura, arte: non facevano che cantare i loro salmi e nient'altro. Si erano tagliati i capelli rasi perchè volevano con questo contrapporsi all'eleganza, alla raffinatezza della Corte. Erano insomma dei fanatici pericolosissimi, i quali determinarono una fortissima opposizione al Re.

In quel momento la religione riformata già si divideva in tre sette: la **religione anglicana**, che faceva capo al Re, e che era una specie di cattolicesimo indipendente dal Papa e che non riconosceva talune delle forme esterne della religione cattolica; i **puritani o indipendenti**, e quindi una setta che voleva portare una specie di armonia e di ordine in tutto questo, ma che fu travolta ed assorbita dalle altre. Stavano a parte i cattolici, soggetti a terribili persecuzioni, costretti a vivere, i nobili, nei loro castelli, senza poterne uscire che col permesso del commissario di polizia del Comune; era loro vietata qualunque manifestazione e guai se si sapeva che dei cattolici si erano riuniti per andare ad una messa segreta: tutti costoro erano giustiziati, sì che il paese era in uno stato di vera barbarie.

Questi puritani si davano nomi biblici e chiamavano

con nomi biblici anche i loro nemici. Volevano riprodurre ovunque la vita della Bibbia, il che facevano con un colorito di fanatismo veramente terribile e causa determinante della rivoluzione.

Giacomo I, attraverso i suoi errori, si trovò in grandi difficoltà. Nel 1621 dovette riconvocare il Parlamento per circostanze creategli da questo fatto: era scoppiata una grande guerra sul continente, la guerra dei trent'anni (1618-1648), determinata dalla riforma protestante in Germania. Per la quale riforma, la Germania del nord era diventata luterana e la Germania del sud era rimasta cattolica Anzi, per il prodigioso movimento della controriforma, era diventata anche più cattolica di quanto non fosse prima, specie ad opera della predicazione della Compagnia di Gesù, ricostruttrice del cattolicesimo nella Germania meridionale.

Ebbe dunque luogo questa guerra, che fu anche guerra di prestigio politico. Durante il suo corso, naturalmente, tutti i sovrani che non erano più cattolici, dovettero prendere posizione. Giacomo I si trovò a dovervi partecipare, e, avendo bisogno del denaro dei comuni, dovette riconvocare il Parlamento nel 1621. Il Parlamento gli rispose per le rime. Sentì la propria forza, sentì la propria necessità, e volle affermarsi di fronte al diritto divino, fino al punto che le relazioni col Re diventarono talmente tese che egli dovette sciogliere di nuovo le Camere.

X - ULTERIORE SVILUPPO DELLA FORTUNA DEL PARLAMENTO. — NI 1625 Giacomo I morì, e gli successe il figlio Carlo I. Sovrano che è rimasto nella storia come figura ideale di Re cavaliere, e intorno al quale il sentimentalismo ha largo campo di esplicarsi per la sua vita, per certi lati del suo carattere, e sopratutto per la sua morte E' un sovrano che suscita un grande interesse e una suggestione di pietà e di ammirazione. Come governante fu però il Re più inetto che si possa immaginare, perchè anch'egli non comprese quali erano le necessità della monarchia in quel momento e quali gli atteggiamenti che essa doveva prendere contro il Parlamento.

Il Parlamento era diventato ormai un organo di sedizione. Era il rifugio di tutte le forze sovversive di ogni genere: religiose, politiche, economiche. Così che questo Parlamento venne a trovarsi investito da una quantità di poteri che prima non si sarebbe mai sognato di avere, e sopratutto di un'autorità demagogica che prima nessuno avrebbe pensato di dargli.

Carlo I aveva sposato la sorella di Luigi XIII, la Principessa Enrichetta di Francia. Questo matrimonio era stato impopolare in Inghilterra. La regina era cattolica e sua madre — Maria dei Medici — l'aveva mandata in Inghilterra con istruzioni molto severe perchè affermasse, anzi quasi ostentasse, il proprio cattolicesimo: ad esempio, lei con il suo seguito doveva andare palesemente a messa, instaurare il culto cattolico a Corte per lei e per tutti coloro che

la pensavano come lei, eccetera.

Questo fece sì che il matrimonio fosse dunque impopolare e che incominciasse a gravitare intorno alla Corte uno spirito di insurrezione. Gli inglesi temettero si ritornasse alla chiesa cattolica, cosa che preoccupava sempre la loro infatuazione di indipendenza da Roma, la loro insularità, e il loro potere marittimo.

Così che, ad un dato momento, il Re dovette intervenire e nonostante la sua timidezza, per influsso di qualche persona eminente, fare sopprimere queste pratiche cattoliche o per lo meno farle sopprimere nella parte visibile ed apparente.

Il Re però si comportò sempre in modo imprudente e poco adatto alle condizioni dei tempi, in cui invece avrebbe dovuto cercare di stabilire un accordo e un'armonia tra monarchia e popolo. Così a poco a poco la monarchia andava sottoponendosi ad una grave crisi. Sopratutto quello che portò alla sua rovina fu l'incertezza delle decisioni: un po' si appoggiava al cattolicesimo, un po' alla chiesa anglicana, un po' alla Scozia, suo stato di origine, un po' agli insorti protestanti, e magari ai puritani. Chi si avvantaggiava di tutto questo era, naturalmente, il Parlamento, il quale acquistava sempre più autorità, veniva a formarsi in oligarchia, ed a costituire, come già era accaduto altra volta a Venezia, una situazione per la quale esso Parlamento era l'unico rimedio contro le condizioni contingenti, che avrebbero portato alla rovina lo Stato. Quindi, tutti guar-

davano alle Camere come alla pubblica salvezza.

Il Parlamento acquistava dunque sempre più autorità, mentre le sue relazioni col Re diventavano sempre più tese. Non avendo il Re nè la forza militare, nè la forza finanziaria per contrastare la sorgente rivoluzione, la sua autorità diminuiva ogni giorno di più. Fu proprio in questo momento che si aprì un elemento nuovo al parlamentarismo.

Il Re godeva ancora di un grande prestigio: era sempre il Re; era sempre quel potere che secondo lo spirito tradizionalistico degli inglesi non si doveva toccare. Ma anche il Parlamento aveva ormai una sua autorità, e quindi bisognava trovare qualcosa di intermedio. Interviene allora il formarsi del concetto della responsabilità ministeriale nei confronti della responsabilità regale. Il Re afferma cioè il proprio diritto divino, ed il Parlamento il diritto di farsi le leggi. Su questo presupposto si sviluppa questa nuova dottrina, postulata per la prima volta da Elliot, il quale, per conto dei Comuni, si recò alla Camera dei Lords ad accusare il governo per l'aiuto dato al Re di Francia contro i protestanti assediati a La Rochelle. Il testo letto da Elliot è il seguente: « Miei signori, io dirò che se Sua Maestà in persona avesse consentito od avesse ordinato, ciò che io non posso credere, questo attacco, ciò non scuserebbe in nessun modo il Duca (di Buckingham) e non rappresenterebbe nemmeno un'attenuazione del suo delitto, poichè era suo dovere d'opporvisi con le sue pre-

ghiere e d'intercedere presso Sua Maestà per fargli conoscere le funeste conseguenze che potevano derivare da tale proposito ».

In questi termini è posta la prima teoria della responsabilità ministeriale, la quale costituisce i ministri responsabili di fronte alla firma reale, e pone il governo tra la Monarchia e il Parlamento.

XI. - LA RESPONSABILITA' MINISTERIALE E LA PETIZIONE DEI DIRITTI — Ciò che maggiormente danneggiava l'azione di Carlo I era la sua incertezza continua. ma anche il fatto che aveva un Primo Ministro, il Duca di Buckingham, il quale profittava dell'incarico a suo proprio favore, senza alcuna cura di quelli che sarebbero stati i suoi doveri. Il Duca faceva una politica di capriccio, di protezionismo, di simpatia per una causa o per l'altra, e sempre per ragioni particolari, e spesso romanzesche. Si mise fra l'altro contro il Cardinale di Richelieu e contro la Francia, sino ad aiutare gli Ugonotti — e cioè i protestanti francesi — i quali erano insorti e si erano fortificati nella fortezza La Rochelle, entro la quale furono cinti di assedio.

L'atto di aiuto fu molto imprudente ed il Parlamento ritenne di dovere intervenire. Come già dissi, si verificò allora la prima manifestazione della cosi detta responsabilità ministeriale nei confronti della responsabilità della monarchia assoluta, in quanto il Parlamento chiese di es-

sere informato degli atti di governo del Re e di dare la sua approvazione a ciò che i ministri intendevano deliberare.

E fu allora che Elliot pronunciò in Parlamento le già ricordate parole: «Io dirò che se Sua Maestà stessa avesse consentito o avesse ordinato — ciò che non posso credere — questo attacco, ciò non scuserebbe in alcun modo il Duca, e non costituirebbe neppure una attenuazione del suo delitto, perchè era suo dovere opporsi con la preghiera e intercedere presso S. M. per fargli conoscere i pericoli e le funeste conseguenze che potèvano derivare da tale proposito ».

Da tale circostanza si derivò una dottrina per la quale il Re regna, ma tra il Re e l'opinione pubblica c'è il Parlamento, che ne è l'espressione, e che ne assume la responsabilità. Dottrina rimasta poi nelle costituizioni successive di tutt'Europa: la firma del Re da per sè non vale a rendere valido un atto, ma occorre anche la firma del ministro responsabile.

Carlo I rispose a questo atto con un messaggio in cui diceva: « Io non permetterò alla Camera di discutere i miei servitori e meno di tutti quello che è così vicino a me ». E congedò il Parlamento. Ma a causa della guerra dei trent'anni in Europa, per avere il denaro occorrente alle spese militari fu costretto a riconvocarlo ben presto. Il Parlamento votò allora un altro atto costituzionale molto importante, chiamato **« la petizione dei diritti ».**

Questa « petizione dei diritti » fu l'affermazione del-

la superiorità della legge sull'autorità del Re. E il Re dovette accettarla perchè aveva ad ogni costo bisogno del denaro occorrente per la guerra.

Nella « petizione dei diritti » si stabilì in modo categorico che nessuna imposta potesse essere decisa senza l'approvazione del Parlamento, e che fossero demarcati in modo chiaro i poteri del Parlamento e quelli del Re.

Ma ciò che fu molto importante, e specie nei confronti degli avvenimenti a noi contemporanei, fu che i parlamentari inglesi, nel loro fanatismo, stabilirono anche che il Re non potesse mantenere nessun esercito permanente sul territorio britannico.

L'Inghilterra non aveva infatti un esercito, nè lo ebbe da allora in poi: l'esercito inglese rimase una finzione, cioè un esercito che combatteva fuori dell'isola.

Infatti, solo due anni or sono l'Inghilterra votò una legge per stabilire la coscrizione obbligatoria: fu un atto che sconvolse tutto lo spirito tradizionale inglese, perchè andava contro la « petizione dei diritti », che era pure uno dei documenti fondamentali della libertà e della costituzione britannica.

XII. - LA RIVOLUZIONE INGLESE, ED I SUOI CARATTERI. — Approvata la « petizione », il conflitto tra Re e Parlamento divenne molto più aspro, tanto più che poco dopo un fanatico puritano assassinò il Duca di Buckingham. Questo fatto fece vedere chiaramente la impo-

polarità della monarchia e della dinastia degli Stuart, perchè il popolo esultò per l'assassinio, e lo festeggiò come un avvenimento di gioia nazionale. Da tale momento comincia la vera e propria **rivoluzione inglese,** rivoluzione che bisogna considerare molto diversa da quella francese. E' forse simile a questa per qualche elemento apparente, ma superficiale e contingente. Carlo I è decapitato come fu ghigliottinato Luigi XVI; dopo Carlo I viene una dittatura militare con un uomo veramente superiore come Oliviero Cromwell, e dopo Luigi XVI viene Napoleone; dopo alcuni anni, in entrambi i paesi, la dittatura militare finisce, ed ha luogo la restaurazione della dinastia precedente. Ma di fatto manca, dentro la rivoluzione inglese, ciò che fu l'essenza di quella francese, cioè un contenuto ideologico. La rivoluzione inglese non fu fatta per sostenere un principio liberale, ma fu un episodio di cronaca; non fu preceduta da una lenta e lunga elaborazione, come quella che ispirò la rivoluzione francese, e che, per circa un secolo e mezzo, ha, purtroppo, dominato il pensiero politico del mondo intero, ma si svolse per sè stessa ed in sè stessa si esaurì.

Assassinato Buckingham, il Re si trovò abbandonato: non aveva che il sostegno di una parte del paese, e tutt'intorno contrasti stridenti, tipici della rivoluzione che stava per scoppiare, e tipici, in fondo, dello stesso liberalismo.

Questi contrasti, a riguardarli oggi, appaiono di tre

aspetti. Innanzi tutto, c'è un conflitto locale tra il Re e il Parlamento, che corrisponde a condizioni politiche inglesi, le quali non coincidono affatto con quelle degli altri paesi. In secondo luogo c'è il conflitto religioso. Fin dal regno di Enrico VIII, ed un secolo dopo sotto Carlo I, vi sono in Inghilterra vari partiti religiosi. Innanzi tutto, i cattolici, ridotti di numero, perseguitati ma tenaci, che continuano in segreto a praticare i sacramenti, la messa, ecc.; c'è poi la chiesa anglicana fondata da Enrico VIII, la quale riconosce nel Re il suo capo ed è affine alla Chiesa cattolica; in terzo luogo vengono gli indipendenti, elementi più pericolosi, puritani, allucinati che vivono attaccati alla Bibbia in tutta l'estensione del termine, che si danno nomi biblici, che istituiscono tra di loro solidarietà e fraternità saldissime, che sopratutto sono guidati da un fanatismo che li rende estremamente pericolosi per tutti i governi, sia sotto gli Stuart, che in seguito sotto la dittatura militare.

Altro genere di contrasto è il contrasto fiscale, poichè si cominciano a manifestare qua e là discussioni circa il modo col quale le imposte devono incidere sulla ricchezza nazionale, se cioè devono essere imposte dirette sui ricchi oppure imposte indirette sulla massa. Questo si traduce poi nella richiesta dei fondi fatta dal Re al Parlamento e quindi ai Lords, allorchè il Parlamento rifiuta i fondi. C'è dunque ancora un conflitto di carattere fiscale, al quale si potrebbe aggiungere un quarto conflitto: quello interno

tra scozzesi, irlandesi ed inglesi.

Tutto questo ci dà la ragione del formarsi contingente della costituzione inglese, la quale ispira poi la dottrina e la ideologia liberale. Ideologia che si delinea molto più tardi, apparendo anche in contrasto con le ideologie assolutistiche sostenute dal filosofo Hobbes. Ma di ciò parleremo più avanti.

Carlo I tentò, è vero, di dominare il Parlamento. Ma ciò che lo condusse alla rovina fu l'incertezza della sua azione. Pareva in certi momenti che si volesse appoggiare alla fazione religiosa degli indipendenti, mentre segretamente negoziava con i lords e con la Francia; in certi altri momenti sembrava volesse appoggiarsi al Parlamento, mentre segretamente cercava di sacrificarlo e di paralizzarne l'azione.

Queste incertezze, nelle quali egli era anche assecondato dalla moglie — principessa francese che naturalmente era rimasta fedele alla sua fede cattolica — discreditarono sempre più la monarchia ed accentuarono la sua frattura col popolo e soprattutto col Parlamento. Il quale, riconvocato come sappiamo dopo lo scioglimento, approvò nel 1629 tre soluzioni, costituenti di per sè stesse uno dei documenti fondamentali della costituzione inglese. Votò cioè il Parlamento:

1) che è da considerarsi come nemico, come traditore della Patria, chi tenti di restaurare in Inghilterra il cattolicesimo;

2) che è da considerare come nemico della Patria chi approva delle imposte non approvate dal Parlamento;

3) che è da considerare nemico della Patria chi paghi le imposte di contrattazione, non approvate dal Parlamento.

I motivi della decisone si riferivano al rifiuto di contrattare per sei mesi, opposto dai mercanti inglesi a Carlo I, il quale aveva cercato di far subire alcune sue imposte personali, specie di diritti di peso e di carichi doganali.

Quando le suddette deliberazioni furono portate alla approvazione dei Comuni, il Presidente rimase atterrito e dichiarò che non avrebbe potuto mai consentire che esse fossero discusse. Allora due membri del Parlamento salirono sul suo banco e lo afferrarono per le braccia onde impedirgli di togliere la seduta, trattenendolo al suo posto. Nel frattempo, un altro membro andò a chiudere la porta della Camera dei Comuni e si mise la chiave in tasca. Intanto venne un messaggero del Re e bussò alla porta per entrare; nessuno andò ad aprire, e così la mozione fu approvata.

Vedete con quali criteri di libertà funzionava il Parlamento inglese!

Questa mozione poneva il Re si può dire addirittura fuori della legge. Infatti le cose precipitarono. Il Re dovette abbandonare la capitale; e accaddero quindi un'infinità di fatti per i quali Carlo I un giorno fu arrestato, condotto a Londra, processato, e infine decapitato.

Decapitato il Re, rimaneva il Parlamento. Il Parlamento gli aveva resistito in tutti i modi. Non solo, per esempio, opponendosi al veto che disapprovava le risoluzioni limitatrici del potere reale, ma anche in altri modi: mettendo in salvo, per esempio, i propri membri sospetti al Re, ed anche ribellandosi alle imposizioni sue e dei suoi ministri. Il Re aveva avuto l'appoggio di un uomo che godeva grande popolarità, Strafford, ma ad un certo punto il Parlamento si era gettato anche su Strafford; lo aveva processato e decapitato, mentre il Re commetteva un atto veramente condannevole nel non fare nulla per salvarlo dalla pena di morte.

Il Re dunque espiava col sacrificio della vita tutti gli errori commessi.

XIII - LA DITTATURA DI OLIVIERO CROMWELL.

— Si instaura allora un governo assolutista. Mentre nel secolo precedente esso aveva come titolare la monarchia, nel secolo XVIII ha per titolare il Parlamento. Il quale è dominato da un uomo che ben presto conquista tutto il potere: Oliviero Cromwell. Il Cromwell era un antico colonnello, dotato di un prestigio singolare sia perchè puritano, sia perchè soldato di prim'ordine, sia perchè aveva compreso ciò di cui l'Inghilterra aveva bisogno in quel momento, e cioè un governo forte che riuscisse a dominare tutte quelle fazioni che tra le incertezze e le debolezze degli Stuart avevano portato il paese alla rovina.

Naturalmente, Cromwell si appoggiava al suo esercito, ed un esercito non discute molto facilmente con una assemblea parlamentare. Tanto che a questa fu dato il dispregiativo di « Parlamento groppone », perchè si prestava a qualunque pretesa dell'esercito. Il Parlamento fu allora sacrificato ancor più di quanto non lo fosse stato durante la monarchia. Cromwell lo faceva andare e venire a suo piacimento, ed un bel giorno vi mandò anzi uno dei suoi ufficiali, il quale, con parole molto aspre, licenziò tutti, e l'assemblea non fu più riconvocata.

Ma Cromwell si trovava di fronte a delle gravi difficoltà. Egli doveva vivere infatti come dittatore militare, mentre c'erano molti problemi che non si potevano risolvere con la dittatura militare. Si escogitarono allora molti tentativi di ricostituire qualcosa che somigliasse al Parlamento, e ci fu perfino, per desiderio dello stesso Cromwell un'assemblea che si chiamò il « Parlamento dei Santi » perchè i suoi membri non erano eletti dal popolo, ma designati dai vari capi delle comunità religiose, i quali indicavano solo uomini virtuosi ed austeri.

Naturalmente, un Parlamento di questo genere non poteva funzionare, e dovette essere disciolto nel più breve tempo possibile.

Così Cromwell si trovava a dover esercitare una dittatura militare, e a non avere alcun contatto con il popolo, nè alcun intermediario. Nè aveva alcuna istituzione alla quale potesse ricorrere per consiglio, o per conoscere

quali fossere i bisogni e le esigenze dei cittadini.

Cromwell morì nel 1658 ancora giovane, e gli successe suo figlio Riccardo, che prese il nome di **Lord Protector.**

Negli ultimi tempi era stata avanzata la proposta di una nuova costituzione inglese, la quale portava alla istituzione di un « Protector » assistito da un Consiglio di 30 membri, e coadiuvato da una Camera che riproducesse presso a poco la Camera dei Comuni. Implicitamente s'intendeva che rimanesse la Camera dei Lords, i quali erano tali per diritto ereditario, e quindi mai decaduti dalle loro funzioni.

Questa costituzione si chiamò « lo strumento di governo », ma nemmeno esso apparve vitale, e perciò praticamente non entrò mai in funzione.

Cromwell ebbe dunque per successore il figlio Riccardo, il quale fu un inetto, assolutamente inadeguato alla funzione che suo padre gli aveva lasciato. Allora il popolo inglese, stanco di tanti anni di rivoluzione, di lotte, di guerra, decise di richiamare la dinastia degli Stuart.

XIV - LA RESTAURAZIONE DEGLI STUART. — Il figlio di Carlo I era in esilio e fu richiamato in Patria. Ritornò in Inghilterra accolto con un entusiasmo che gli fece esclamare: « Mi duole di arrivare così tardi, perchè dal modo con il quale il mio popolo mi accoglie, si direbbe che non abbia fatto altro che sognare il mio ritorno ».

Ma Carlo II, che aveva passato tanti anni in esilio e nella miseria, venuto sul trono, riprodusse tutti gli errori dei suoi antenati, aggravati dal fatto che si diede ad una vita dissoluta, in modo che la Corte di Londra finì col diventare addirittura quello che diventò poi la Corte di Versaglia nel secolo successivo in Francia. Divenne cioè la bottega dei pettegolezzi e delle avventure di ogni specie, e conseguentemente affrontò anche delle forti spese, che il governo poteva sostenere senza nemmeno interpellare il Parlamento.

Carlo II aveva infatti commesso anche un altro grave errore: quello di gettare l'Inghilterra nelle braccia della Francia, in quanto egli viveva con i sussidi che gli mandava Luigi XIV.

Nessuna utilità aveva perciò del Parlamento, il quale per altro gli era così devoto e così infatuato del ritorno dell'ordine, da esser disposto ad approvare qualunque cosa. Ma il Re non ne abusò, perchè il Re di Francia badava a pagargli le spese e mantenergli i vizi.

Ma ciò infeudava l'Inghilterra alla Francia, il che umiliava gli uomini migliori del regno.

A Carlo II — morto nel 1688 — successe il fratello Giacomo II, con il quale terminò la dinastia degli Stuart.

Finalmente, dopo un secolo, il popolo inglese si accorse infatti che questa dinastia lo aveva portato quasi alla rovina, che non aveva più indipendenza in politica estera, che nella politica interna aveva creato un disordine enor-

me, che in quella religiosa aveva lasciato prevalere le sette, appoggiandole senza tener conto dei principii di tolleranza che alle volte erano invocati, proclamati, ma mai seguiti.

XV - LA NUOVA DINASTIA DEGLI ORANGE E LE RIFORME COSTITUZIONALI. — Gli inglesi allora chiamarono a regnare il genero di Giacomo II, Guglielmo d'Orange, marito della figlia del Re, il quale poi, per parte di madre era anche discendente dagli Stuart. Con Guglielmo d'Orange comincia una nuova èra, èra nella quale veramente si formò la costituzione inglese.

Durante il regno di Carlo II era stato approvato dal Parlamento un altro atto importantissimo, chiamato **« Habeas corpus »**. Era un atto con il quale il Parlamento stabiliva che nessun cittadino inglese potesse essere arrestato e detenuto arbitrariamente perchè entro 20 giorni dall'arresto doveva essere portato davanti al giudice. Era un atto molto importante perchè conteneva una resistenza a qualunque arbitrio, e quindi a qualunque capriccio della monarchia assoluta.

Bisogna osservare che l'Inghilterra non ha una costituzione. Noi abbiamo lo Statuto approvato nel 1848; la Francia ha una costituzione che si è modificata ma che è sempre un atto unitario; la Germania ha anche una costituzione. L'Inghilterra, invece, non ce l'ha; in essa hanno invece vigore tutte le leggi emanate dal 1215 in poi. Na-

turalmente ci sono molte leggi che sono cadute in disuso e che non si applicano, ma tutte le leggi sono virtualmente in vigore. Così che la costituzione inglese apparirebbe composta da tutti questi atti successivamente approvati.

Ciò è importante per vedere quali differenze ci siano tra la formazione dell'ideologia liberale inglese e le sue caratteristiche di dottrina universale da valere in tutto il mondo, perchè naturalmente, negli altri paesi del mondo non si sono mai verificate le condizioni che resero in Inghilterra necessari i suddetti provvedimenti speciali formanti oggi la sua così detta costituzione liberale.

XVI - CONTINGENZE RELIGIOSE ALLA BASE DEL COSTITUZIONALISMO INGLESE. — Alla base della formazione del sistema costituzionale inglese, e quindi all'origine della stessa dottrina liberale, ci sono, dunque, degli stimoli di carattere religioso, risalenti fino a Enrico VIII, epoca del distacco dell'Inghilterra dall'Europa.

Con la creazione di una chiesa autonoma, si veniva allora a porre sul piano religioso un problema che era invece di carattere politico. In seguito anche la formazione dei due grandi partiti dei conservatori e dei progressisti, che nel secolo XVIII acquistarono la loro consistenza politica, volle parimenti ispirarsi alla partizione religiosa.

Come abbiamo altrove accennato, c'era infatti in Inghilterra un grande partito cattolico a poco a poco soffocato; c'era poi una forte corrente che sosteneva la chiesa

di Stato, così detta anglicana, alla testa della quale era il Re; e vi era infine un terzo gruppo importante, formato da coloro che sostenevano la indipendenza assoluta della Chiesa dello Stato ed il ritorno della prima alla purezza primitiva; era questo il partito dei puritani, che aveva dato inoltre luogo ad una quantità di sette minori in contrasto fra di loro.

Anche lo Stato romano si era incardinato sullo spirito religioso, e ne è vasta eco nelle grandi discussioni che Tito Livio riporta come svoltesi in un seno del Senato, nei comizi, nelle assemblee fra patrizi e plebei.

Ma c'è tra i due fenomeni storici una profonda differenza. La religione nella repubblica romana fu uno stimolo puro e semplice, di poi scomparso per dar luogo al formarsi di una costituzione politica. La questione religiosa si separò cioè dalla vita costituzionale amministrativa, diventando una cosa a sè. Invece in Inghilterra la questione religiosa fu sempre presente, come ragione di ordine pubblico. Fu infatti in nome del settarismo religioso che il popolo fece spesso sentire la sua voce, ed alle volte molto forte, in tutto quanto riguardava la vita pubblica della Nazione.

Da qui le grandi difficoltà che dovette incontrare il popolo inglese nel formare la propria costituzione politica. Infatti la mescolanza tra un elemento religioso ed un elemento civile costituzionale, è sempre estremamente pericolosa. Quante volte un governo, o un uomo di Stato, ha voluto mettersi contro il sentimento religioso, ha sempre

finito con l'essere sconfitto. Potete leggere, a questo proposito, il discorso del Duce, di qualche anno fa nel quale, egli ribadisce questo concetto, ed anzi lo conferma portando due esempi recenti: Il primo è quello di Napoleone, il quale tentò di sopraffare la Chiesa cattolica, ma, non essendovi riuscito, si attirò anzi contro tutto ciò che nella Chiesa trovava ancora un simbolo di autorità, e che si raccolse attorno alla Santa Alleanza. Il secondo esempio è quello di Bismark, il quale dovette soccombere nella famosa lotta svoltasi in Germania e nota col nome di « Kultur Kampf », avente carattere religioso, in quanto difesa del cattolicesimo specialmente contro la Prussia; lotta la quale diede luogo al formarsi di un partito politico importantissimo, rimasto preminente nel governo della Germania fino all'avvento del nazismo, e chiamato il « partito del centro », forte dei suoi cento deputati nel Reichstag su 397.

Anche l'Inghilterra dovette dunque trovarsi a risolvere delle questioni religiose, che però mescolò a quelle di carattere politico. Tutto il formarsi della sua ideologia politica fu originato da queste grandi crisi confessionali e dal suo settarismo polemico imperniato intorno al punto fondamentale della tolleranza o dell'intolleranza religiosa, della libertà o assolutismo di fede. I riflessi politici di questi contrasti diedero luogo nel corso dei secoli al fenomeno del liberalismo.

Ancora qui dunque si vede come la dottrina liberale

inglese fosse il risultato di circostanze contingenti all'isola britannica. Allorchè si volle universalizzare quella dottrina non si vide quanto diverse fossero le condizioni di tutta la rimanente parte europea.

XVII - CONDIZIOI DIVERSE DA QUELLE INGLESI NELLA RESTANTE EUROPA. — Così in Francia, durante questo tempo — cioè intorno alla seconda metà del secolo XVII e al principio del XVIII secolo — si è andato affermando Luigi XV, col proclamare: « Lo Stato sono io ». Con tale affermazione egli pose in essere la necessità di uno Stato accentratore e forte, che dominasse il particolarismo feudale della nobiltà. Ancora in Francia, la nobiltà non pagava tasse pur possedendo grandissima parte del territorio nazionale, causa non ultima della rivoluzione; il popolo era così vittima di questa situazione: pagava le tasse, ma non esisteva un organo al quale potesse rivolgersi per far sentire la sua voce. Esistevano è vero gli « Stati Generali », risultanti dalla convocazione dei tre stati: clero, nobiltà e popolo. Ma gli Stati Generali dal 1614 non venivano convocati. Esisteva il Parlamento, ma il Parlamento di Parigi era una specie di Corte dei conti, che doveva semplicemente registrare i decreti del Re, e sommessamente fare qualche obiezione, o anche non registrarli, ma allora la potenza assoluta del sovrano era tale che la protesta non aveva poi alcuna efficacia pratica.

Eccovi dunque in che condizioni diverse da quelle in-

glesi era la Francia, la quale pure si apprestava ad accettare il verbo liberale. Mancava inoltre in Francia lo stimolo religioso: c'era stata, si, una guerra religiosa, ma essa aveva assunto un carattere tutto diverso, dalle lotte inglesi. Essa era culminata nella resistenza degli Ugonotti a La Rochelle, resistenza domata dal Re, che aveva vinto, ed aveva poi emanato l'editto di Nantes, che proclamava la tolleranza in materia religiosa. Editto poi revocato nel 1685, con la conseguenza di spingere gli Ugonotti, un po' in minoranza nella compagine del popolo fracese, ad emigrare, determinando circostanze molto dannose per la Francia.

Così in Francia non c'era una grande polemica religiosa che ripartisse il popolo in diverse sette, e in diversi partiti. Lo Stato era unitariamente cattolico, onde mancavano le condizioni per le quali era sorto il parlamentarismo in Inghilterra. Non dimentichiamolo dunque: in Inghilterra il sistema parlamentare fu adottato perchè aveva portato rimedio ad alcuni mali, e perciò fu espresso dal tormento di un popolo; per particolari contingenze, e per ragioni specifiche. Non era detto che potesse valere anche per altri popoli, perchè una costituzione non è un abito bello e fatto, che si compra alla Rinascente, e che può star bene a tutti. Una Costituzione è invece come un vestito che si vuole che vada bene e che perciò lo si fa su misura. Non come è avvenuto nel 1848 in Italia, allorchè una costituzione fu arrabbattata in venti giorni, per ragioni di politica estera, risalenti alla necessità dell'indipendenza.

Fu cioè allora necessario che l'Italia avesse d'urgenza una costituzione, ed essa fu formata traducendo quasi alla lettera quella belga. La costituzione italiana è stata così per noi un abito già fatto per altri, che non è mai andato bene, perchè la costituzione belga era già a sua volta una rifrittura della costituzione inglese. Questo documento, che avrebbe dovuto interpretare le nostre ed esclusivamente nostre esigenze naturali, non era il frutto della nostra storia, cioè del nostro passato politico e civile, della nostra cultura e del nostro travaglio.

Passiamo ad altri esempi

La Germania, dopo la pace del 1648 che aveva concluso la guerra dei trent'anni, era ripartita e polverizzata in circa 300 piccolissimi Stati. I quali poi si restrinsero come numero sino a 32, considerati prima della guerra mondiale, in seno all'Impero germanico.

La Germania era uno Stato — e forse lo è ancora adesso — nel quale, attraverso la vicenda storica, tutte le attività si concentrarono nell'azione unitaria di una casta veramente benemerita, quella che si può chiamare la casta degli **junker**, cioè dei nobili, cioè di tutti coloro che ebbero ed hanno il diritto di portare un titolo nobiliare sino a coloro che possono porre la particella « von » davanti al proprio nome. Questa grande piramide di famiglie fu quella che ha fornito alla Germania tutti i quadri, numerosi, abbondantissimi, anzitutto per l'esercito e poi anche per la diplomazia, per le amministrazioni, per la grande agri-

coltura ed anche per la grande industria.

E' dunque questa casta responsabile volontariamente della propria azione nello Stato. Essa forma la inquadratura germanica, e ad essa il popolo confida fiduciosamente la rappresentanza degli interessi nazionali.

Aprendo una parentesi, si può forse anche dire che la grande benemerenza del partito nazionalsocialista in Germania è quella di aver suscitato un sentimento nazionale analogo a quello di altri paesi d'Europa, in uno stato in cui questo sentimento era sostituito dal solo orgoglio di appartenere ad un popolo che aveva dato alcuni tra gli uomini maggiori del genio umano. Si pensi che nel 1800 erano vivi ed operanti tre tra i più grandi uomini del mondo: Kant, Beethoven e Goethe. E l'orgoglio risaliva così alle proprie virtù militari, all'attività scientifica, ecc. Ma un sentimento nazionale, come quello che abbiamo noi, che possono avere i francesi e gli inglesi, per il quale ciascuno si sente responsabile della dignità della nazione e quindi della sua azione in essa e per essa, questo sentimento in Germania non c'era che in modo indiretto. Il nazismo ha oggi la grande benemerenza di avere chiamato il popolo intero a partecipare a questo sentimento nazionale, avente fino a ieri funzione di mera rappresentanza.

Ma a parte questo, la Germania non presentava nessuna delle condizioni perchè potesse attecchire il sistema liberale. Il quale infatti non vi penetrò mai. Ci fu, si, un

Parlamento, ed un Partito del Centro, ed un partito socialista, ed uno di destra, ed un partito democratico, ma in realtà tutto questo era qualcosa di sovraggiunto, era una sovrastruttura su qualcosa di fondamentale e di massiccio, cioè sulla costituzione organica di questo popolo germanico, sul quale il sistema liberale non poteva avere nessuna presa.

Non parliamo poi dell'Italia: in Italia, le condizioni, come or ora dicemmo, erano completamente diverse. Non c'era una nobiltà prevalente come quella francese, nè come quella tedesca. Non c'erano lotte religiose: i pochi e pallidi, tentativi di riforma che si erano verificati nel secolo XVI erano stati rapidamente soffocati in un'atmosfera di assoluta impopolarità.

Perciò in Italia tutto avrebbe condotto ad una costituzione assolutamente diversa da quella ripresa dal Belgio. Nella penisola esisteva una gamma di forme politiche tradizionali diversissime. C'era la repubblica di Venezia, che cominciava sì a decadere nel secolo XVII, pur restando però sempre uno Stato potente, organizzato con una grande aristocrazia, ma molto più a contatto con la vita del popolo che non fosse quella tedesca. C'era il ducato di Savoia, monarchia assoluta, ma nazionale, vigile custode della sua indipendenza ed anche con non celate aspirazioni ad ingrandirsi in Italia ed a prendere la direzione di tutti gli affari italiani. C'era lo Stato della Chiesa, con altra costituzione molto diversa dalle altre, nella quale

spiccava il principio teocratico e la nazione vi appariva divisa tra l'autorità religiosa e quella civile. C'era il granducato di Toscana, Stato indipendente, ma soggetto d'altra parte alle fluttuazioni della politica europea ed alle influenze straniere. C'erano poi i domini, come il regno di Napoli, che fu dominio spagnolo, la Lombardia, dominio spagnolo prima e poi austriaco.

Quindi condizioni assolutamente diverse, e problemi per i quali il sistema liberale non poteva dare alcun rimedio univoco e livellatore.

In Inghilterra, invece, il sistema liberale aveva il suo grande successo, e poteva averlo per condizioni che vi si verificavano, condizioni di carattere storico, politico, economico, sopratutto dovute ai molti errori che vi si compivano. Si potrebbe dire che il parlamentarismo si sviluppò nel secolo XVII proprio perchè in questo secolo aveva regnato in Inghilterra una dinastia debole ed inetta. come quella degli Stuardi. Ed accrebbe l'importanza nei periodi successivi per gli assenteismi dinastici di cui fra poco ancora parleremo.

XVIII. - ANCORA SULLA NUOVA DINASTIA DEGLI ORANGE. — Giacomo II, del quale più sopra ho fatto cenno, era in fondo cattolico. Di fronte al dilagare delle polemiche, delle risse, delle lotte tra le sette religiose, credette ad un certo momento di poter trovare una soluzione, favorendo il cattolicesimo, nella speranza che le sette

si sarebbero arrese per l'autorità tradizionale di tale confessione, per giunta sostenuta dal sovrano. Le sette invece reagirono energicamente lo stesso, nonostante i tentativi di repressione violenta minacciati dal Re. Il quale giunse a fare arrestare sette vescovi, ma mentre questi erano deportati, sulla nave i soldati stessi che li costudivano si inginocchiavano di fronte ad essi, quasi a documentare la reazione all'atto del sovrano.

Giacomo II aveva sposata la figlia Maria, avuta con la prima moglie, a Guglielmo III d'Orange. Il popolo inglese non gli si era ancora messo nettamente contro appunto perchè non aveva avuto eredi maschi, e gli inglesi, animali d'abitudine, non volevano rischiare per ora il cambio di dinastia. Senonchè il Re, in età avanzata, riprese moglie: sposò infatti la Principessa Maria di Modena ed ebbe nel 1689 un figlio maschio. Ma allora il popolo, già ormai irritato, si rivoltò perchè un figlio del Re avrebbe perpetuato la dinastia. Giacomo tentò con l'esercito di marciare su Londra. Il popolo fece intendere che non avrebbe ceduto, ed allora il Re fuggì in Francia, rifugiandosi nel castello di San Germano, da dove continuò a cospirare per risalire al trono. Il figlio, Giacomo III, iniziava così la tradizione di esilio dei pretendenti al trono degli Stuart. Gli ultimi tre di questi pretendenti sono sepolti a Roma in San Pietro: il Cardinale di York, Carlo Eduardo e Giacomo Stuart. Ora gli inglesi sono talmente attaccati alle loro consuetudini, che se voi andate nelle

grotte vaticane, dove sono le loro tombe, può darsi che troviate dei mazzi di fiori sui loro avelli, simboli di legittimismo.

Il popolo inglese chiamò allora al trono la regina Maria, figlia di Giacomo II, che aveva sposato come dissi Guglielmo d'Orange.

Sorse però questione, perchè non si voleva che Guglielmo diventasse Re; d'altra parte Guglielmo aveva dichiarato che come Principe consorte non sarebbe mai venuto in Inghilterra. Ed allora il compremesso si trovò nel denominare il regno di Guglielmo e di Maria, che regnarono così insieme.

Guglielmo però non aveva sensibilità per i problemi locali, almeno nei termini nei quali la vicenda inglese. dai Tudor in poi, li aveva impostati. Egli veniva dall'Olanda, piccolo paese che aveva dovuto lottare strenuamente per mantenersi in vita, quale grande concorrente coloniale dell'Inghilterra e delle altre potenze europee. Ed a Guglielmo pareva che l'isola dovesse essere ancora partecipe della vita dell'Europa, non accorgendosi ormai del suo isolamento.

Andavano intanto avvenendo alcuni fatti importanti.

Guglielmo. appena salito al trono. confermò la petizione dei diritti della quale ho più sopra parlato, e che si chiamò da quel giorno « Bill of right ».

Ma ciò non bastava. Se la sua chiamata al trono aveva risolto la questione dinastica, non aveva risolto quella costituzionale, perchè il Parlamento esisteva da un lato,

la monarchia esisteva dall'altro. Il popolo inglese nel 1640 aveva chiaramente dimostrato di non volerne sapere di una monarchia assoluta: vent'anni dopo, nel 1660, aveva d'altronde chiaramente provato che non voleva saperne di una repubblica.

Bisognava quindi trovare un compromesso. e questo compromesso fu trovato nella formazione di un Gabinetto responsabile, punto di collegamento tra il Parlamento, che rappresentava l'opinione pubblica, e il monarca. Fu allora che sorsero anche i due grandi partiti inglesi dei conservatori e dei progressisti, ai quali ho già accennato.

In questo momento ha luogo un altro fatto molto importante: la fondazione della Banca d'Inghilterra. Vi erano gli orefici i quali prestavano denaro su pegno. Questi orefici si riunirono e costituirono un fondo da prestare. Su questi prestiti essi traevano dei pezzi di carta, delle specie di ricevute che si chiamavano « Bank-notes ». Furono quelli i primi biglietti di banca, e fu quello il sorgere del debito pubblico, già istituito dai Veneziani.

La fondazione della Banca d'Inghilterra non era un fatto che avesse importanza puramente finanziaria: aveva anche importanza politica perchè formava il primo fattore di distacco dei due grandi partiti dalla loro origine religiosa, e li metteva sul terreno economico politico pratico. Da un lato i progressisti erano molto contenti della formazione della Banca d'Inghilterra; ma i conservatori vi erano avversi. prima di tutto perchè la Banca consentiva ai pro-

gressisti di mantenersi al potere, in secondo luogo perchè la facilità dei prestiti aumentava enormemente le spese dello Stato, ed in terzo luogo perchè questi prestiti davano una prevalenza alla nuova ricchezza borghese nei confronti della ricchezza terriera, sulla quale, invece. essi volevano fondare il benessere e la prosperità della nazione.

Ma un fatto sopra ogni altro importante fu l'inizio, sotto il regno di Guglielmo, di una delle più grandi competizioni internazionali, e delle più grandi guerre del secolo XVIII: la guerra di successione di Spagna.

Prima che morisse senza figli Carlo II re di Spagna, ultimo rappresentante della dinastia spagnola degli Asburgo, si era presentata la questione della successione, e le potenze europee avevano ciascuna il loro candidato.

Guglielmo d'Orange riteneva che questo candidato sarebbe stato approvato d'accordo tra Francia ed Inghilterra. Invece quando nell'anno 1700 Carlo morì, Luigi XIV inviò isolatamente come Re un suo nipote, che prese il nome di Filippo V. Ciò provocò grande irritazione in Guglielmo d'Orange, il quale dichiarò guerra alla Francia. Cominciò così la guerra di successione, Guglielmo però morì nel 1702, e gli successe Anna Stuart. Ella era donna viziosa, di nessun valore, che si lasciava guidare dalle sue favorite. Sotto il suo regno acquistò grande potere il famoso antenato dell'attuale ministro inglese Churchill, che prese il nome di Duca di Marlborough, e che era un uomo tra l'avventuriero e il condottiero, generale non privo di talento,

ma dissolutissimo e corrottissimo. Nonostante le vittorie che riportò sui francesi, egli, quando si presentava a Londra, era preso a sassate dal popolo inglese, al grido di « A morte il ladro! » perchè si era arricchito con larghe percentuali sulle forniture militari.

Durante la guerra di successione spagnola si formò veramente il predominio inglese in Europa, perchè fu in questa guerra che si collaudò il principio fondamentale della politica inglese di non ammettere una egemonia europea, principio fin'allora ed a partire dai Tudor rimasto solo allo stato potenziale. Il giuocare tra Asburgo e Valois durante la guerra di successione di Spagna diventò addirittura formula fondamentale della politica estera inglese, formula sulla quale l'Inghilterra ottenne il predominio in Europa. Infatti, la guerra si concluse con il trattato di Utrecht, uno di quei trattati che non accontenta nessuno, che lascia tutti insoddisfatti, ed al quale i conservatori in Inghilterra erano profondamente contrari. Ma se il Parlamento era composto di progressisti, favorevoli, occorreva superare la resistenza dei conservatori; il che la Regina Anna fece compiendo un atto che è rimasto come un precedente gravissimo nella storia della costituzione inglese: nominò 12 Lords nuovi, e fu con la loro immissione che il trattato fu approvato. Ma le opposizioni e le discussioni furono tali che un giorno, nel 1714, la Regina stava discutendo con tale vivacità con alcuni dignitari dello Stato, che fu presa da un colpo e morì.

Era stato determinato il modo di successione, attraverso un atto chiamato « Act of settlement », atto di sistemazione, il quale stabiliva che la successione al trono potesse avvenire anche attraverso le donne. Così, oltre ad Anna, fu incoronata in seguito la regina Vittoria. Ma stabiliva ancora l'esclusione dei sovrani cattolici.

Perciò, a succedere alla regina Anna fu chiamato il pronipote di Giacomo II (in quanto i figli di questo erano cattolici): Giorgio III di Hannover.

XIX. - LA DINASTIA DI HANNOVER E LA MATURAZIONE DEGLI ISTITUTI E DELLA DOTTRINA LIBERALE. — Giorgio III di Hannover era un principe tedesco, che aveva inteso ironicamente la sua funzione di sovrano. Era Re soltanto per il piacere che questa investitura gli dava, gran bevitore di birra, disavventurato con la moglie infedele, da lui punita severamente. Egli si trovò tutto a un tratto Re d'Inghilterra senza averne dunque nessuna voglia. Certamente preferiva la sua piccola corte di Hannover, dove viveva molto più tranquillo.

Il principe Giorgio III prese il nome di Giorgio I Re d'Inghilterra. Non sapeva l'inglese e non aveva volontà di impararlo. Insieme con gli uomini del suo seguito, si trovò così isolato a Londra. Non partecipava in alcun modo negli affari dello Stato, nè assisteva ai consigli di Gabinetto. Potendo parlare tutt'al più in latino, e non sapendo l'inglese, lasciava che il Gabinetto stesso operasse a sua pia-

cimento.

In quel momento in Inghilterra aveva la carica di primo ministro il Walpole, uomo di grande talento che assunse il governo del paese per oltre venti anni. Con la sua autorità personale egli diventò Presidente del Consiglio, ma non perchè si volle istituire un Gabinetto composto di ministri responsabili e competenti nelle varie materie. Ciò avvenne invece per pura accidentalità, in quanto c'era un uomo di talento superiore, di fronte ad un sovrano assente e incapace. Si può così dire che la formazione del parlamentarismo inglese nel secolo XVIII fu dovuta a cause negative, quali la mediocrità dei sovrani, e ad altre positive ma sempre contingenti, quali la presenza di alcuni uomini di prim'ordine, come Walpole, come più tardi Pitt, politici esemplari che con l'ingegno e l'autorità personale costituirono e sostennero la carica del Presidente del Consiglio.

Giorgio I morì nel 1727. In questo periodo si cominciò a formare la grande agricoltura e la grande industria inglese, e, con esse, la prosperità britannica. La quale fu dovuta anche allo sviluppo espansionistico, o quella consuetudine di pirateria che è rimasta sempre tradizionale nel popolo inglese. Con essa infatti, a poco a poco, l'Inghilterra riuscì per vie traverse a soppiantare nella più gran parte delle colonie tanto la Spagna quanto la Francia.

Questa prosperità fece sì che tutto il mondo volesse conoscere un tale paese che sembrava avesse trovato il miglior sistema per mantenere in pace i cittadini e le classi

tra loro. C'era una monarchia, c'era un'aristocrazia, e c'era un popolo che partecipava al potere. Ciò suscitava interesse e curiosità da tutte le parti.

Fun appunto in tal tempo che gli inglesi sentirono il bisogno di giustificare, con una grande esposizione di ricchezza dottrinale, questa loro situazione, derivata invece solo dal caso e dalla debolezza di alcune categorie umane. Si compì così l'elaborazione della vera e propria dottrina liberale, composta in base alle polemiche manifestatesi nel precedente secolo tra la monarchia assoluta e la repubblica, polemiche che avevano portato ad una soluzione di compromesso, rappresentata appunto dalla forma di governo inglese.

Nel 1727 morì Giorgio I e gli successe suo figlio Giorgio II. Uomo inetto anche lui, molto mediocre, che però si lasciava guidare dalla moglie, donna abbastanza intelligente ed abile, che mantenne al potere Walpole.

XX - L'OPERA DI ADAMO SMITH. — E' di questo periodo l'apparizione di un'opera, che è una delle più importanti dei tempi moderni, e con la quale si inizia, si può dire, l'economia politica moderna. Essa si intitola « La ricchezza delle nazioni », ed è scritta da Adamo Smith.

E' questo un libro singolare, perchè impalca una corrispondenza dottrinaria su di una situazione di fatto; è in fondo una giustificazione della prosperità inglese, che nel suo corso dà luogo ad alcune grandi considerazioni dot-

trinali.

Adamo Smith parte dal principio che la ricchezza del paese non consiste nella maggiore o minore quantità di oro che le nazioni possiedono. Il principio si oppone così all'altro del grande Ministro francese di Luigi XIV, Colbert, il quale aveva ritenuto che la ricchezza consistesse invece nell'oro. Lo Smith si oppone altresì alla dottrina economica del secolo XVII chiamata « mercantilismo ». Il mercantilismo sosteneva che la prosperità di un paese risiedesse nella bilancia commerciale attiva rispetto al commercio estero, e che perciò lo Stato dovesse provvedere affinchè la bilancia stessa fosse sempre attiva, in modo che le esportazioni superassero sempre le importazioni.

Contrariamente lo Smith ritenne che fosse necessario lasciare la più grande libertà all'industria, al commercio e alla moneta, perchè la libera concorrenza costituisce l'atmosfera migliore nella quale si può svolgere la vita economica.

Ritenne inoltre che la libertà porta con sè degli inconvenienti transitori, ma che in definitiva poi le cose si accomodano da sè automaticamente.

Questa dottrina, che ha dominato incontrastata per un secolo, si è in seguito scontrata con realtà che l'hanno completamente svalutata. Essa andava infatti bene solo per un paese in fase di espansione. Si capisce che quando un tale paese è in un momento di ascesa, ha l'economia integra ed accresciuta dalle conquiste e dalle vittorie, e si

introduce in una quantità di mercati nuovi, può non temere la varietà e l'alea delle sue operazioni commerciali. E' naturale che se esso è in ascesa politica, in ascesa militare ed in ascesa economica, la libertà non gli fa nè caldo nè freddo: la sua economia migliora in ogni caso.

Va poi rilevato che tale dottrina dava un substrato mistico al benessere economico. Era quanto bastava per far cessare gli scrupoli dei ricchi: essi di fronte ai casi di miseria o di disoccupazione, potevano sempre dire: le cose si accomoderanno da sole. Per i regimi di libertà infatti, anche se momentaneamente i poveri non hanno da mangiare, poco conta perchè si dice: ma poi lo troveranno.

Adamo Smith appartenne così alla categoria di coloro che da alcuni particolari traggono delle leggi generali volutamente capaci di disciplinare ogni altro fatto transitorio. Anche il liberalismo economico inglese fu dunque nelle sue origini una teorizzazione di contingenze locali, e perciò incapace di assumere posizioni assolute ed universali e tanto meno di presumersi redentore dell'umanità.

XXI - LE CONCLUSIONI INTELLETTUALISTICHE DEL LIBERALISMO A PARTIRE DAL SEC. XVIII. — Durante la dinastia degli Hannover, la costituzione inglese è integrata dalla Camera dei Comuni e dalla Camera dei Lords. Nella Camera dei Comuni i deputati sono eletti per sette anni ed è tale lo spirito di tradizione inglese che la

relativa legge è stata modificata soltanto nel 1911, stabilendosi che il mandato parlamentare durasse cinque anni.

Il regime è costituito inoltre dal governo, o gabinetto, responsabile.

La monarchia diventa una istituzione di diritto divino, e vincolata nelle sue azioni, perchè il Re non può fare nulla senza l'intervento dei ministri che sono responsabili delle sue azioni.

Così si compie, nel XVIII secolo, la maturazione del regime e della dottrina liberale, ispirandosi a circostanze meramente inglesi tutta la formulazione perciò assurda di un universale sistema filosofico-politico. Superata la rivoluzione francese, i principii e le istituzioni di consolidano nel secolo XIX, e restano su per giù quelli giunti sino ai giorni d'oggi.

Con quanto fin qui detto, ho fatto vedere come il liberalismo, sia in quanto prassi che in quanto pensiero, sia stato contingente, muovendo da episodii limitati al popolo inglese. Dalle contingenze nacque dunque una dottrina la quale giuoca però in senso inverso, in quanto costringe i governanti che la seguono ad applicarla dommaticamente a circostanze reali con essa non coerenti.

L'elaborazione dottrinale cominciò con le opere degli Stuart. Sia Giacomo I che Carlo I, sovrani inetti ma uomini di cultura non mancanti di un certo talento, avevano scritto dei lavori in difesa della monarchia di diritto divino e perciò assoluta. A questi lavori si erano contrapposti al-

cuni scrittori di importanza secondaria, sino a che non sorse uno studioso, che resta il primo della storia della letteratura politica inglese: Hobbes.

Egli, in due opere (una intitolata « De cive », l'altra « Leviathan »), sostiene che lo Stato assoluto è quello che realizza il maggior numero di condizioni favorevoli per la felicità dei popoli. L'essenza della sua tesi è però del tutto diversa dagli orientamenti della tradizione italiana.

La quale tradizione, come ho detto nelle prime lezioni del Corso, si presenta antintellettualistica, e preoccupata sopratutto di ottenere la verità secondo la definizione di San Tommaso, e cioè facendo coincidere il pensiero con la realtà.

Contrariamente il pensiero, ho allora aggiunto, può restare logicamente valido e razionalmente interessante, ma privo di consistenza pratica. Va cioè in alto, molto in alto, ed, in corrispondenza, la realtà che si è staccata da esso scende in basso, molto in basso.

Il pensiero che non è più in contatto con la realtà, che non ha più influenza su di essa, e che non riesce a riprenderla e a dominarla, è intellettualismo; è cioè pensiero eccessivo, che finisce per giuocare con sè stesso, compiacersi della propria casistica cerebrale ma senza giungere a nessuna influenza sulla vita pratica.

Ora analoga è tutta la vicenda della dottrina liberale, vicenda contro la quale è stato sempre lo spirito latino, e romano, che le ha reagito. Lo spirito romano è quello che ri-

chiama insieme pensiero e realtà: è la corrispondenza più normale, più umana, dei due termini; è lo sforzo di riportare il pensiero entro i confini dell'umano, e quindi di riportarlo nella sua originaria e più essenziale realtà.

Tutte le dottrine politiche permeate di intellettualismo, sono dottrine che vanno al difuori di ogni contatto con la realtà, che vanno di là dalle possibilità stesse di una loro attuazione, dato che l'uomo, con le sue configurazioni morali, le sue passioni, i suoi difetti, i suoi vizi e le sue virtù, deve essere considerato per quello che è e non per quello che dovrebbe essere.

Quindi noi, quando consideriamo una dottrina, come la dottrina liberale, ci accorgiamo come ci sia stato per un certo periodo uno scambio reciproco tra realtà e pensiero, ma che poi, a un certo momento, la realtà si è trovata abbandonata dal pensiero.

Questo vuol dire che la dottrina liberale anche se, sino a quando restò in contatto con la realtà, rappresentò localmente qualcosa di definitivo e di buono, perchè risaliva a fatti caratteristici particolari di un popolo speciale, in una condizione speciale, in seguito, ha perduto ogni importanza, cerebralizzandosi in astrazioni.

CAPITOLO III.

FORMAZIONE POLITICO-FILOSOFICA DEL LIBERALISMO

I - IL CROLLO DELLA CIVILTA' UNITARIA DEL MEDIOEVO. — Nelle scorse lezioni, ho voluto dunque far vedere come il sistema politico inglese si sia formato per ragioni locali e per effetto di rivoluzioni e di evoluzioni specifiche del popolo britannico. Su tale sistema si è venuta quindi elaborando una impalcatura dottrinale, la quale ha voluto avere un valore applicabile dapertutto e per sempre, dando luogo alla teoria politico-filosofica del liberalismo.

Da ciò ho dedotto che il liberalismo non ha un potere universale, ma è una dottrina formatasi per ragioni contingenti allo sviluppo politico del popolo inglese.

Si eccepirà che anche la costituzione romana si è formata così. Posso rispondere che però i romani non hanno creato una dottrina politica sulla propria costituzione. Anche le loro rivoluzioni sono avvenute per ragioni contingenti, ma esse hanno avuto valore solamente come dati

empirici per sistemare la convivenza politica I motivi universali furono invece fondati su elementi e su esperienze psicologiche, cioè su di un'essenza etica valevole veramente dapertutto e per sempre, e per tutto quel genere umano rappresentato dalla popolazione dell'impero di Roma. Quindi la diversità sta proprio in questo: che a differenza degli inglesi, i romani non hanno creato una dottrina politica, ma un modo di convivenza avente un valore reale ed un'intrinseca eticità universale.

Vediamo ora come da questo svolgimento politico e storico del popolo inglese, si sia sviluppato l'accennato concetto filosofico-politico. Bisogna prendere le mosse dalla dissoluzione del gran mondo medioevale, nel quale l'uomo raggiunse uno dei suoi maggiori culmini spirituali. Comunemente invece si crede che il Medioevo sia stata l'epoca della barbarie; niente di più falso. Bisogna distinguere, se mai, l'alto medioevo (quello delle invasioni barbariche e delle convulsioni per la formazione della nuova Europa sorta dai principii cristiani) ed il Medioevo più tardo. Ad ogni modo, l'alto Medioevo, che andrebbe dal V-VI secolo fino al IX-X, fu un periodo del quale noi siamo poco informati, per quanto ci constino alcune sue grandi forme di civiltà, come quelle bizantine.

Seguì poi il fermento della immissione del nuovo sangue giovane dei popoli nordici desiderosi di incivilirsi; ma nel X secolo, mentre si rivelavano alcuni prodromi di quello che sarà più tardi il Rinascimento, il Medioevo ap-

pariva già un'epoca assolutamente civile.

Il Medioevo aveva conseguito tre grandi unità: l'unità politica, con l'Impero; l'unità spirituale, con la filosofia scolastica; l'unità religiosa, con il Papato. Queste tre grandi unità avevano sistemato la convivenza umana, il problema religioso e quello filosofico. La filosofia era giunta al suo culmine con San Tommaso, al quale si deve l'immissione di Aristotele nel pensiero cattolico; il Papato aveva collocato in una sua ferrea cerchia, ed in una disciplina di valore confessionale perfetta, tutte le esigenze spirituali e sentimentali dell'uomo di fronte alla religione; l'Impero aveva rappresentato una continuazione ed un tentativo di adattamento dell'antica costituzione romana alla nuova condizione europea.

Ma, di fronte a questa perfezione, sorgevano nuovi elementi che rendevano impossibile sia la continuazione di tali unità, sia la loro consistenza e convivenza.

Già nel 1200 si erano delineate alcune eresie, che celatamente serpeggiavano nel substrato della vita spirituale, non rivelandosi per prudenza stessa di coloro che le professavano. Vi è — per esempio — tutta una scuola di interpretazione dei poeti del « Dolce stil novo » e della stessa « Divina Commedia » intenta a farci vedere una specie di movimento segreto sotto la forma artistica, onde ottenere una riforma della Chiesa. Questi movimenti eretici, soffocati nel 1200 dalla istituzione dell'Ordine domenicano e dalla energia della Chiesa, rifiorirono con più

intensità e pericolo nel '400, fino a che nel secolo successivo non sboccarono nella riforma di Lutero e di Calvino. Si separarono allora dalla Chiesa la Germania settentrionale, i paesi scandinavi e l'Inghilterra, mentre il cattolicesimo restò nella Germania meridionale, in Austria, in Ungheria, in Polonia e nel Mediterraneo occidentale.

La Chiesa fu allora minacciata nella sua unità, e perdette una parte del suo territorio naturale. E questo fu un colpo molto forte alla antica unità medioevale.

Quanto alla vita politica, l'istituzione imperiale non poteva più servire per la convivenza delle nazioni, che si erano venute intanto formando.

Nel Medioevo un concetto vero e proprio di nazionalità non c'era. Fu verso la fine di esso che si formarono le nazioni europee, cioè quegli aggregati di uomini che, vivendo su un certo territorio, parlando la stessa lingua, avendo lo stesso passato e le stesse vicende, avendo versato lo stesso sangue, e sofferto gli stessi dolori, si accorsero di costituire un'unità omogenea e ben distinta dalle altre.

L'Impero ebbe, è vero, una sua gloria anche dopo, durante le lotte delle investiture, ma poi esso decadde rapidamente. Alla metà del '400 era già una parola vana. L'ultimo imperatore incoronato a Roma fu Federico III, specie di avventuriero sceso in Italia per far quattrini, vendendo diplomi di nobiltà a coloro che gli davano un certo numero di ducati, fiorini, o monete d'oro. Ma formalmente l'Impero durò fino al 1806, quando l'Imperatore d'Austria, che

sino allora si era chiamato « Rex romanorum », rinunciò a questo titolo; l'istituzione era ormai puramente formale, di cerimoniale e di etichetta, senza alcun valore reale.

II. - LA RIVOLUZIONE UMANISTICA. — Più importante, anzi più fondamentale in quanto movimento insurrezionale diretto a scalzare la stessa grande unità dell'Impero e del Papato, fu la dissoluzione filosofica della Scolastica, causa della disintegrazione di quella potente unità che aveva assunta tutta la dottrina aristotelica nel pensiero di San Tommaso, e che aveva formato il saldo complesso capace di esaudire qualunque necessità e di risolvere qualsiasi problema.

La ragione umana non si appagò più di ciò nè di restare cristallizzata in un sistema che avrebbe condotto alla sua pietrificazione. Lo spirito umano non poteva più rimanere immobile dentro quel pensiero scolastico: voleva evolversi e cercare altre soluzioni ai problemi, anche senza toccare i dogmi, ma portando in tutte le discipline, sin'allora coordinate dalla Scolastica, l'eco dei nuovi valori di un mondo guardato ormai con occhi propri.

Ciò decise la dissoluzione della Scolastica attraverso vari movimenti. Uno, per esempio, fu il movimento avverroista. Molti pensatori italiani in base al commento di esso si volsero ad Aristotele, in certo modo integrandolo, ma in alcuni punti o scalzandolo o apprestando la possibilità di scalzarlo ulteriormente. L'averroismo ebbe grande seguito

in Italia ed anche fuori, e fu uno degli spiragli attraverso i quali si intaccò la grande unità aristotelica e scolastica.

A tal fine giovò anche la così detta filosofia del « Rinascimento italiano », filosofia a sfondo sperimentale, tendente a rivedere i valori aristotelici e a ricercare, attraverso l'esperimento, la verità. Leonardo da Vinci fu uno dei maggiori rappresentanti di questo anti-aristotelismo che nel '400 dava già luogo ad una fioritura magnifica di pensiero italiano, e nel '500 e poi sopratutto nella prima metà del '600, ad un rinnovamento generale, e ad un anti-aristotelismo creatore di tutta la filosofia moderna per opera di Cartesio in Francia, di Bacone in Inghilterra, di Giordano Bruno in Italia, di Spinoza, ecc.

Bisogna osservare che Giordano Bruno non appare comunemente quale uno dei creatori della filosofia moderna per una semplicissima ragione. Cartesio fu molto più prudente nello scrivere le sue opere perchè non voleva essere tacciato di eretico, ed arso vivo, ma intendeva salvare il suo pensiero: giunse così a bruciare alcuni suoi libri avendo paura che potessero essere tacciati di eresia. Bacone non si occupò di religione e nemmeno di etica, ma parlò soltanto di scienza. Spinoza era ebreo e fu espulso dalla Sinagoga. Quindi la prudenza, per la paura di cadere in sospetto di eresia, era tale che ciascuno sorvegliava non solo le proprie parole ed i propri scritti, ma anche i propri contatti. Perciò evitarono tutti prudentemente di avvicinarsi concettualmente a Giordano Bruno. Ma noi ben sap-

piamo che senza di lui non capiremmo Spinoza e forse nemmeno Cartesio, nonostante che non appaia tra i grandi fondatori della nuova filosofia europea. Molti suoi pensieri filtrano attraverso le opere dei filosofi posteriori: la parola « monade » che ritroviamo in Leibniz era già sua, anche se Leibniz si è sempre ben guardato dal citare la fonte.

Questo nuovo pensiero rinascimentale si forma dunque lottando contro un aristotelismo ancora fiorente, ancora resistente ed ancora robusto, e si forma attraverso due correnti: una, che fà capo a Cartesio, e per la quale la verità consiste nell'intelletto e quindi nella coscienza; l'altra, che fà capo a Bacone, e per la quale la verità consiste nella sensazione e quindi nell'esperienza. Dinanzi al disaccordo di tali correnti si porrà la grande riforma conciliativa di Emanuele Kant, e di tutto il pensiero critico.

Ma oltre a queste tre grandi insurrezioni contro il Papato, contro l'Impero e contro la Scolastica, ve n'è una quarta, che è forse quella più significativa, ed è la scoperta astronomica dell'eliocentrismo nei confronti del geocentrismo. Tutta l'antichità invece pensava, forse ad eccezione di Pitagora, che la terra fosse al centro dell'universo e che tutti gli astri si aggirassero intorno ad essa. Ai tempi di Aristotele, un astronomo pitagorico, Aristarco di Samo, ebbe l'audacia di proclamare che al centro dell'universo non c'era la terra ma il sole: però nessuno gli credette. In quel momento, ciò che aveva valore era infatti soltanto il pensiero aristotelico di un centro fisico materiale,

rassomigliato al centro razionale, al Dio unico, al motore immobile, al fulcro di tutta la vita non solo fisica ma anche spirituale.

Nel secolo XVI Copernico comincia a fissare il sistema eliocentrico; più tardi Keplero, e poi Galilei dimostrano che la terra non è al centro dell'universo: al centro c'è il sole, e la terra è detronizzata dalla sua egemonia. Prima la terra, al centro dell'universo, era oggetto principale delle sollecitudini di Dio; ed essa, sulla quale abitava l'uomo, era l'astro più importante di tutto il sistema stellare. Per effetto della scoperta di Copernico, di Keplero. e di Galilei, la terra diventava ora un astro qualunque, mescolato nel grande pulviscolo degli astri. L'uomo veniva di conseguenza ad essere diminuito anch'esso, e ad essere ricondotto ad una sua inferiorità, ad una sua umiltà.

Il Carducci, in due bellissimi versi, per sintetizzare la rivoluzione dei tempi nostri, dice: « Decapitaro Emanuel Kant Iddio; Massimiliano Robespierre il Re ». Ma prima di queste due decapitazioni c'era stata la decapitazione della terra operata dagli astronomi; con essa crollava uno di quegli elementi fondamentali delle unità universali così avvalorate nell'era medioevale.

Nel secolo XVI, e più anche nel XVII, per effetto di queste rivoluzioni, di questo mutamento, di questa frattura delle grandi unità precedenti, sorge allora un nuovo orientamento dello spirito; si afferma cioè il bisogno di razionalizzare tutta la realtà contingente, sovrapponendo

ad ogni esperienza gli schemi del nostro pensiero Si producono così due correnti filosofiche: quelle di Cartesio e di Bacone: correnti che di pari passo si contrastano per due secoli.

Bacone aveva stabilito che la verità consiste nella sensazione e che perciò essa deriva dall'esperimento Egli aveva voluto riformare tutte le scienze in base a questo concetto non originale, essendo già stato degli italiani. Bacone, infatti, era molto erudito di cose nostre. Ai suoi tempi l'Inghilterra era tutta impregnata della nostra cultura; molti italiani vi si erano recati, fra cui Giordano Bruno, e avevano avuto contatti con quelli che oggi si chiamano i circoli intellettuali locali. Bacone conosce perfettamente Machiavelli, discute di cose italiane con molta competenza, e certamente talune delle sue idee derivarono dal genio nostro. L'idea dell'esperimento fu ad esempio prettamente leonardesca. Egli però le diede una sistemazione organica, cercando di rinnovare con essa le scienze e di eliminare ogni dogmatismo nella formula dei principii creativi di una verità scientifica. Per Bacone dunque si deve giungere alla verità soltanto attraverso l'esperimento, il quale risale alla nostra sensazione.

Così la filosofia baconiana ha sapore individualistico. Vi è cercato il rinnovamento del pensiero, vi si parla pochissimo di morale, affatto di politica, e vi si dice espressamente che in essa non c'è posto per materie religiose.

III. - IL PENSIERO DI TOMMASO HOBBES. — Ma ciò che Bacone trascurò sul piano politico, lo fece un suo amico, Tommaso Hobbes. Egli pose le basi di un terreno comune per poter discutere filosoficamente e scientificamente di politica, presentandosi come uno dei primi creatori di una dottrina politico-filosofica inglese.

Hobbes nacque nel 1588, e studiò all'Università di Oxford ove fu « nominalista », cioè appartenente ad una delle fazioni in cui erano divisi gli scolastici. E' molto importante che egli sia stato tale, perchè questo giustifica il processo del suo pensiero ulteriore. Fu poi precettore di una grande famiglia inglese; viaggiò in Francia ed in Italia; tradusse in inglese Tacito; si occupò molto di scienze naturali e di matematica, ed anzi di questa materia egli fu precettore di Carlo II. Di politica si occupò molto più tardi, e scrisse allora due opere: il « De cive » ed il « Leviathan ». La prima fu pubblicata nel 1642; la seconda nel 1651. Morì vecchissimo nel 1671.

Il « Leviathan » sarebbe la mitificazione dello Stato secondo la concezione di Hobbes. Come ho detto, egli era stato nominalista: ora per i nominalisti non esiste che l'individuo. Ciò spinse Hobbes ad indagare le origini dell'umana convivenza; come gli uomini si sono riuniti; come hanno creato lo Stato; che cosa è questo Stato, divenuto una necessità assoluta della convivenza umana; in che cosa consiste, da che deriva e da che trae la sua autorità.

Hobbes dedusse che l'individuo tende alla propria con-

servazione ed al proprio interesse. Ma la conservazione e l'interesse di ciascun individuo fa sì che ogni uomo sia nemico degli altri uomini. Nell'umanità è perciò perpetua una lotta generatrice della famosa frase hobbesiana: « Homo homini lupus », integrata dall'altra che definisce la Società primitiva **bellum omnium contra omnes.**

Su questi principii fondamentali Hobbes fondò la propria dottrina intorno alle origini dello Stato. Egli immaginò un'umanità primitiva, in cui gli uomini si uccidono gli uni con gli altri. Non potendosi così andare avanti, ed occorrendo una sistemazione, sorse lo Stato, il quale è la sovrapposizione di un'energia delegata dal singolo individuo ad una entità superiore. Ogni individuo cioè ha una forza; decide di non servirsene più contro gli altri, e fa anzi che essa serva per dominare gli altri compreso sè stesso. La delega allora allo Stato, il quale deve perciò essere assoluto.

Fin'allora gli Stuart avevano difeso la monarchia assoluta con dei principii teologico-mistici. Invece Hobbes difende lo Stato assoluto, e questo è molto importante per noi, nonostante i moltissimi errori che egli commette, cominciando da quello delle origini dello Stato. E' importante, in quanto Hobbes, contro le opinioni di Giacomo I e Carlo I Stuart, esposte anche in libri sotto forma teologico-mistica, non assume la difesa della monarchia assoluta, ma dello Stato assoluto, al quale rivendica un'autorità totalitaria su tutti i cittadini, perchè solo così si può dominare

il malvagio istinto che fa dell'uomo un lupo verso l'altro uomo.

Anche Hobbes cercò di trasportare una discussione contingente all'Inghilterra su di un terreno dottrinale assoluto. E sebbene la posizione da lui assunta sia in netta antitesi con ogni principio liberale, egli può essere considerato come uno dei fondatori del liberalismo, perchè proprio per discutere con lui, e contrastarlo, si elabora il pensiero liberale. C'è dunque anche qui un motivo contingente, e non universale, di tale pensiero.

Lo Stato per Hobbes è assoluto; esso ha perciò tutti i diritti, e specie quello di fare le leggi per definire ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, quali opinioni e dottrine devono essere accettate e quali respinte, e su quali termini deve porsi il diritto di proprietà. In tutto ciò Hobbes è molto schematico e conseguenziale. Pone le sue premesse bene enumerate; da esse desume un certo numero di leggi anch'esse ben enumerate; queste leggi si coordinano e portano ad altre conseguenze, e ad altre applicazioni. E' uno scrittore perciò non facile, sebbene il suo latino sia abbastanza accessibile e di una chiarezza inoppugnabile.

In materia di religione, che sarebbe stato lo scoglio fondamentale, egli parte da questo principio: « E' morale ciò che conviene allo Stato ». Perciò la religione è quella che lo Stato impone e comanda. In uno Stato assoluto non ci può essere che una religione ad esso subordinata: per il Papa non c'è posto. Hobbes crede nell'avvento del regno

di Dio, ma allora Papa sarà lo stesso Messia. Qualora Egli non volesse assumere la direzione materiale della religione, c'è San Pietro, che è il Vicario, e che quindi può dirigere la Chiesa. Naturalmente, questa soluzione è di sapore anglicano, poichè la religione subordinata allo Stato riproduce l'istituto dei vescovi nominati dal Re d'Inghilterra, capo della Chiesa locale.

Ma questa soluzione suscitò lo stesso molto odio contro Hobbes, anzitutto da parte dei così detti « indipendenti » che lottavano contro la subordinazione della religione allo Stato, e patrocinavano un sentimento religioso assolutamente libero da qualunque freno. Naturalmente, la soluzione di Hobbes non poteva, poi, piacere ai cattolici, partendo essi dal principio della supremazia del Papato, nè poteva piacere in genere a tutti coloro che intendevano anticipare il pensiero della separazione della Chiesa dallo Stato.

Quindi, sotto il punto di vista religioso la concezione di Hobbes non ebbe un intrinseco successo. Lo ebbe però per la polemica che suscitò, giacchè sopratutto si rivolsero contro di essa gli scrittori politici del tempo, primi banditori di un pensiero che involge la formazione del sistema liberale, come Sidney, come Harrington, come il grande poeta Giovanni Milton. Tutti costoro però rappresentano delle figure di secondo piano. Possono importare ad una cultura specifica sull'argomento, ma qui basta averli accennati. Quello che sarà invece indispensabile conoscere

è Giovanni Locke, fondatore del sistema liberale, esercitante la massima influenza su tutto il pensiero del secolo XVIII.

La concezione di Hobbes è oggi per noi importante innanzi tutto per l'idea dello Stato totalitario considerato come un « Dio mortale ». Questo Stato, che anticipa sotto certi aspetti la concezione dello Stato totalitario moderno, interessa in quanto non ci fu pensatore più vituperato di Hobbes nel secolo nel quale, con atteggiamento a lui diametralmente opposto, si formava l'ideologia liberale, e la democrazia. I prodromi ideologici della rivoluzione francese non potevano infatti avere simpatia per un tal pensatore che orientava la mentalità politica verso la formazione dello Stato totalitario; Hobbes, dal XVII al XIX secolo fu così considerato addirittura come il creatore di una teoria demente, onde di lui non rimanevano che modi di dire, diventati quasi proverbi. Per il resto, veniva riguardato quale pensatore e filosofo da evitare, quale scrittore politico autore di cose assurde. E infatti, sotto un certo punto di vista, Hobbes aveva teorizzato il partito avverso alla rivoluzione inglese, sostenendo dottrinalmente la causa degli Stuart, aborriti ormai verso la fine del secolo XVIII. Ma — ripeto — Hobbes non sosteneva la monarchia assoluta ma lo Stato assoluto, qualunque dovesse essere poi la forma di governo di questo Stato. Ciò che per lui bastava era che lo Stato fosse assoluto, che l'autorità del « Leviathan » fosse indiscutibile e si estendesse a tutte le attività

Perciò oggi la dottrina di Hobbes acquista una sua certa attualità per circostanze similari alle presenti: il nostro Stato totalitario si contrappone allo Stato democratico, allo stesso modo con cui la dottrina di Hobbes si contrapponeva alla dottrina che difendeva il liberalismo inglese.

Queste due contrapposte correnti sono state determinate dalla discussione svoltasi sulla rivoluzione inglese tra i teorici che la sostenevano e quelli che la contrastavano. Hobbes, quale esponente principale della corrente contraria alla rivoluzione, non ammetteva il diritto del popolo di sindacare l'azione dello Stato. Egli riteneva come ho detto che persino la religione dovesse essere quella comandata dallo Stato, fino al punto che questo suo Stato appariva soffocante ed incomodo, ed in ciò diverso da come noi oggi consideriamo lo Stato totalitario.

Il principio dell'autorità statale da Mussolini, sintetizzato nella formula: « Tutto nello Stato, nulla fuori dello Stato, nulla contro lo Stato », trova dunque un suo antecedente puramente apparente (le differenze sostanziali esistono lo stesso) nella concezione di Hobbes, prospettata dalla critica contraria come addirittura mostruosa ed annullante ogni esistenza civile degli individui.

Altro punto importante dell'opera di Hobbes, ispiratore di tutta una letteratura, e, si può dire, posto alla radice stessa di un movimento che è solo indirettamente politico perchè prevalentemente letterario, è il romanticismo. Hobbes per primo cerca di risolvere il problema politico

risalendo, come già vi ho detto, alle origini della società umana, ricercando cioè quali erano le condizioni in cui l'uomo viveva da principio. Questa indagine è puramente ipotetica ed arbitraria, non fondandosi su dati precisi, scientifici, quali possono aversi, per esempio, oggi dagli studi della preistoria. Oggi infatti noi possiamo arrivare fino a parecchi millenni prima dei tempi che si chiamano storici, attraverso le indagini e la ricerca: indagini condotte negli scavi e con lo studio dell'uomo primitivo, suffragate poi da altre ricerche sulla formazione del linguaggio, e dal confronto, che però è sempre più scarso e sempre più difficile, con tribù che attualmente vivono ancora allo stato selvaggio e che ci riproducono le condizioni della preistoria. Hobbes non sa nulla di tutto questo e non dispone di tale enorme materiale che lo avrebbe probabilmente costretto a modificare le proprie idee, come a ciò avrebbe costretto Giovanni Locke, Gian Giacomo Rousseau, e tutti coloro che ripresero il problema considerando le condizioni dell'uomo primitivo come essenziali per stabilire i principii fatali della convivenza umana.

Egli per primo indaga perciò le origini dello Stato in una forma che potremmo chiamare quasi zoologica, riconducendosi alle selvaggie condizioni ancestrali. Comunque tutto questo, nonostante sia frutto della sua fantasia, costringe quanti scrivono in argomento dopo di lui a rifarsi al suo metodo. Così anche Locke, nonostante gli si contrapponga, deve indagare le caratteristiche di questa vita

collettiva individuale, ed il formarsi delle istituzioni primitive. Ad ambedue vengono a mancare pertanto gli elementi scientifici per una indagine seria, restando le loro deduzioni soltanto poesia, analogamente a quanto avviene al movimento arcadico, che in pari tempo, nel campo lirico-letterario va sviluppandosi.

L'Arcadia, movimento essenzialmente italiano e meridionale, è infatti anch'esso un movimento pre-romantico, adducendo il ritorno alla natura tra le sue leggi fondamentali. Il romanticismo svilupperà in seguito tutto questo.

Come altrove ho detto, questa tendenza a presentare ogni virtù nell'uomo preistorico portava ad una considerazione ottimistica dell'uomo e pessimistica della società. Inoltre determinava una deplorevole confusione di idee, perchè il postulato dell'uomo buono eliminava ogni possibilità di disamina tra il bene e il male. Tutto ciò che l'uomo fà è bene. E allora, chi giudica quale è il bene e quale è il male? In quest'errore discernitivo cadde anche Hobbes. E analogamente in esso incorse allorchè egli si pose il problema della religione comandata dallo Stato. Allo Stato chi è che suggerisce quale è la migliore religione? Come fanno a stabilire gli uomini viventi che costituiscono questo « Dio mortale »? Ma Hobbes prende a modello lo Stato anglicano e pone la subordinazione dei vescovi all'autorità politica, facendo così trasparire uno dei lati deboli della sua teoria. Si vede allora come essa si fondi su date contingenze storiche, particolari e limitate, non derivando da

una esperienza immediata dei fatti e da una applicazione reale di essa, come fu invece per i Romani. Qui si costituisce una dottrina su episodii circostanziali, ai quali si vuol dare un valore universale.

Comunque, a tale elemento del ritorno alla natura, e della considerazione dello Stato in base a quella dell'uomo primitivo, si sono ricondotte tutte le polemiche del secolo intorno alle origini della convenienza sociale e potendosi facilmente dimostrare il pro e il contro di ciò che Hobbes e Locke adducevano. Resta ad Hobbes il titolo originario di avere impostato in tali termini l'argomento, indagando cioè come dagli istituti primitivi sia sorto lo Stato.

IV - LE CONCEZIONI ISPIRATE ALLO STATO DI NATURA. — Questa considerazione dell'uomo primitivo è durata per un paio di secoli, sino a che non si è venuta formando un nuova dottrina, inglese anch'essa: la dottrina dell'evoluzione.

Mentre tutte le critiche che si erano fatte sin'allora proiettavano il problema nel passato e cercavano di risolverlo con una ricostruzione fantastica della vita primitiva, onde definire ciò che era fatale alla natura umana nella sua costituzione sociale e politica, la teoria della evoluzione proietta invece il problema nell'avvenire: quale sarà l'uomo futuro?

Essa teoria porta a ritenere che le specie umane sono

subordinate l'una all'altra, e costituiscono una scala zoologica, che rappresenta un perfezionamento successivo e progressivo dal primo individuo all'uomo contemporaneo

E' una teoria oggi abbandonata, che però ha esercitato un innegabile effetto sullo studio della biologia, delle scienze naturali, ecc.; applicata alla filosofia, ha dato luogo al tentativo di immaginare ciò che potrà essere l'uomo avvenire, e di chiarire se la specie umana sia in una fase di transizione o definitiva.

Tutto questo si polarizza sull'idea del progresso, la cui prima formulazione è attribuita al Turgot, pensatore del secolo XVIII. Il quale secolo aveva bisogno della storia progressiva per liberare con essa il genere umano dal concetto che il regime, per esempio, del Papato, delle monarchie, delle aristocrazie, fosse fisso ed immutabile. Si volle rompere il cerchio, e dimostrare che il genere umano si evolveva e progrediva. L'influenza del nascente liberalismo era anche in questo evidente.

Il genere umano dunque progredisce, e va sempre verso qualcosa di migliore. Ma, noi ci domandiamo, in che cosa è questo « migliore »? e perchè una tale idea fu completamente sconosciuta all'antichità.

Una volta, dovendo fare un discorso in latino per un congresso internazionale, volevo porvi la parola « progresso »: ma per quanto mi scervellassi, non trovai il termine latino che lo indicasse. Esso non esiste, come non esiste nel greco. I romani classici e i greci non ce l'hanno:

e proprio perchè non può esistere. Il progresso è una nostra illusione sorta nel secolo XVIII. Noi ci illudiamo di vivere in esso, ma ciò in effetti non è, perchè siamo quasi regrediti nei confronti del Medioevo. Ho spiegato nelle lezioni dell'anno scorso come il Medioevo, non foss'altro che per la sua unità spirituale capace di fermare ogni prepotere materiale, sia stato più progredito di noi. Il nostro progresso è illusorio, meccanico, limitato a una maggiore disponibilità di materie prime.

Ma l'idea del progresso è stata lo stesso intensificata dalla dottrina dell'evoluzione, dottrina che ha dato luogo all'altra del superuomo di Federico Nietzscke, certo molto seducente, e perciò popolare nell'ultimo trentennio. Però la teoria del superuomo, avente anche un contenuto politico, prevedendo la impossibilità che questo progresso continui fino alla fine, fu corretta dallo stesso Nietzscke con quella dell'eterno ritorno.

Ad ogni modo in Hobbes è questa considerazione sociale delle origini dello Stato, per quanto non suffragata da quei sussidi che derivano dalla scienza moderna, dalla scienza archeologica, dallo studio della preistoria, ecc.

Un punto importante a cui ora porremo attenzione, intorno a quest'argomento, è lo studio rivolto agli antichi linguaggi. In origine si riteneva che essi fossero diversi secondo le concezioni bibliche. Ma nel secolo XVIII, quando ebbe luogo la prima conquista della Compagnia delle Indie, si scoprì la letteratura sanscrita: avvenimento ma-

gnificato come capace di rivelare al mondo una letteratura superiore anche a quella classica ed alla stessa Bibbia.

Le cose non erano invece così. I poemi sanscriti avevano una grande importanza, ma non erano poi un capolavoro. Peccavano di lungaggini inutili, e presentavano tutti quei difetti dell'oriente quando lo si confronti con l'occidente. Ma intanto il sanscrito appariva come la lingua più antica, cosicchè si pensò di stabilire una specie di genealogia. Dal sanscrito sarebbe derivato il greco e dal greco il latino. Però anche questa idea era sbagliata.

Come dall'italiano, dal provenziale, si risaliva ad un latino corrotto che aveva dato luogo ai nuovi linguaggi neolatini, così, adottando il metodo comparativo, dal sanscrito si costruiva un linguaggio anteriore, chiamato indogermanico onde comprendervi la più antica lingua e quella di più recente formazione.

Questo linguaggio primitivo era ricostruito ipoteticamente riunendo tutte le radici comuni alle varie lingue e riportandole poi in una specie di elenco delle radici primitive del parlare, immaginabili poeticamente come lingua dei lontani progenitori di quei popoli scesi poi verso oriente e verso occidente e formanti la grande stirpe indoeuropea.

Ma la conoscenza di queste parole consentì anche di vedere, per esempio, le funzioni che nella famiglia avevano le persone denominate con date parole. Intanto, era accertato un fatto: che in tutte le lingue « pa » e « ma »

volevano dire padre e madre: che la radice che significa « sorella », significava una funzione nella famiglia. e così quella che significa fratello. Si ricostituì allora, attraverso tali parole, una società primitiva con le sue funzioni.

Naturalmente, restarono amplissime zone oscure. che la glottologia stessa chiama i suoi « misteri dolorosi », non essendo riuscita a risolverli. Zone sopratutto relative ai problemi sociali, che gli studiosi cercarono in ogni modo di penetrare onde scoprire come certi istituti primitivi si svilupparono, restando permanenti nell'umanità.

V - IL PENSIERO POLITICO DI GIOVANNI LOCKE. — L'opera di Locke fu certo fra le più importanti. Anzi possiamo dire che Locke è il pensatore che ha avuto la più grande influenza su tutto il secolo XVIII e su gran parte del XIX. Fu meno popolare degli scrittori dell'Enciclopedia, perchè questa dispose di mezzi di propaganda molto più attivi, di una lingua più conosciuta e praticata (il francese), ed infine di quello spirito reclamistico tutto francese che fece salire Voltaire, Rousseau e Montesquieu, a valori universali. Ma effettivamente, il padre di tutto l'immenso movimento del secolo XVIII è stato Giovanni Locke, ugualmente importante come filosofo che come scrittore politico. Come filosofo ha il suo famoso « Saggio sull'intelletto », opera fondamentale nella grande polemica a cui partecipano i maggiori pensatori del secolo. Ma maggiore importanza egli assume per la sua opera di scrit-

tore politico, di filosofo della politica, opera di influenza prodigiosa nel pensiero di un secolo e mezzo, pur essendo oggi completamente scalzata.

Giovanni Locke nacque nel 1632, studiò a Westminster, e poi ad Oxford. Passò quindi come segretario, bibliotecario, precettore ed anche uomo di fiducia presso i Duchi di Shaftesbury, il cui figlio fu tra i suoi seguaci. Andò in seguito in Francia ed in Italia. Si occupò di teologia e di scienze. Ma la famiglia degli Shaftesbury era contro gli Stuart; così che ad un certo punto essa cadde in disgrazia e dovette andare in esilio, dove Locke la seguì. Visse perciò in Olanda, e poi, sotto la nuova dinastia degli Orange, ritornò in Inghilterra. La sua opera politica, intitolata « Saggio sul governo civile », fu pubblicata nel 1690, durante la riscossa antistuartista. Questo è per noi un dato importante perchè ci fa vedere come tale opera, che suole assumere carattere universale, in fondo non fu determinata che da contingenze locali. Giovanni Locke si ritirò quindi in campagna, dove morì nel 1704.

VI. - UN INCISO SU NIETZSCHE. — Intendo precisare alcune cose sulla dottrina del super uomo di Nietzsche, alla quale più sopra feci cenno. Dissi infatti che da Hobbes in poi si ha la ricerca delle origini della società umana in uno stato naturale, volendosi vedere come la società umana si sia formata, e immaginando fantasticamente come siano vissuti gli uomini primitivi e come a poco a

poco si siano riuniti per formare una società. Modo di vedere, dissi, che ha avuto vigore sino al sorgere della dottrina dell'evoluzione, la quale ha proiettato invece verso l'avvenire la ricerca ontologica e deontologica dell'uomo. L'ultima esasperazione di questa dottrina dell'evoluzione si ha nella concezione del superuomo di Federico Nietzsche, la quale, avendo influito moltissimo sulla formazione dello stato d'animo di una buona parte delle nuove generazioni, ha grande importanza per la comprensione del Fascismo e sopratutto del Nazionalsocialismo.

Secondo Nietzsche, come dalla scimmia, ad un certo momento, si è distaccato un nucleo di creature superiori le quali non camminarono più appoggiando gli arti anteriori per terra, ma si eressero in piedi, ed ebbero tutto ad un tratto l'illuminazione interiore della ragione, e cioè gli uomini, così dalla specie umana si dovrà distaccare un bel giorno un'altra specie animale umana la quale sarà automaticamente superiore alla precedente specie. Sarà un' **élite**, un' aristocrazia, che genererà il superuomo. Nietzsche ha cercato di stabilire quali saranno le sue caratteristiche estetiche, biologiche, politiche, morali. Ma ha commesso uno strano errore: ha attribuito al superuomo, come qualità permanenti, tutte quelle qualità ed attitudini che egli avrebbe dovuto invece lasciare per distaccarsi dalla specie rimasta a lui inferiore. Con una siffatta dottrina, il superuomo non doveva aver più bisogno di tal qualità ed attitudini, ma governare, regnare,

esistere come specie superiore, ed automaticamente. Così gli mancano quelle doti efficienti che sarebbero state le sole capaci di farlo divenire un essere veramente superiore. Comunque la conoscenza del pensiero di Nietzsche resta per noi importante per comprendere, come dissi, lo spirito fascista e nazionalsocialista, e sopratutto l'insurrezione dei primi anni del secolo nostro contro i sistemi democratici e pietistici, ed i sistemi liberali.

VII. - SEGUE SU LOCKE. — Locke si contrappone a Hobbes, perchè, pur ritornando anch'egli allo stato di natura, non richiama proprio uno stato zoologico, come quello che Hobbes, aveva descritto e definito, ma uno stato ulteriore. Ambedue però, si ritrovano su questa ricerca di una soluzione della politica nella società primitiva, della quale hanno idee soltanto immaginose e fantastiche. Ma un altro punto ancora li unisce: un punto di sapore squisitamente inglese.

Hobbes era partito dalla considerazione dell'interesse individuale. L'uomo è lupo nel proprio interesse, dovendosi difendere contro gli altri che sono tutti coalizzati contro di lui. La formazione della società umana risale alla necessità di far cessare questa assurda guerra permanente. Gli uomini cioè si accordano onde non giungere alla distruzione del genere umano. Anche Locke parte dallo stesso punto di vista dell'interesse individuale, in un certo senso anticipando una corrente singolare del pensiero

inglese, rappresentata in ispecial modo da un filosofo molto posteriore: Giacomo Bentham. Egli fondò una morale (che si potrebbe dire immorale) sulla considerazione, già fatta da Locke, che nessun'azione dell'individuo è ispirata fuor che dall'egoismo e dall'interesse individuale. Quindi anche l'atto di commiserazione, la stessa elemosina, che sembrerebbe il gesto più benefico, è egoismo, perchè essa è fatta o per togliersi un rimorso, o per evitare uno spettacolo sgradevole.

Contrapponendosi a Bentham, un altro filosofo inglese, Giovanni Stuart Mill, elaborò la teoria dell'altruismo. A suo avviso, non si potrebbe razionalmente negare che ogni atto umano sia dettato dall'egoismo; ma bisogna pensare che quest'atto ha due orientamenti diversi: per uno l'uomo realizza effettivamente un istinto egoista, per il secondo il suo agire si trasforma in un beneficio per gli altri. Sorse così la parola « altruismo », contrapposta ad egoismo, ed indicatrice di un sentimento per il quale il nostro egoismo si perfeziona, diventando espressione di solidarietà, di commiserazione, di bontà verso gli altri.

Questo principio dell'interesse individuale domina, si può dire, tutta la morale inglese. Non va però confuso col modo con cui fu posto in Italia dal nostro pensiero politico, specie allorchè Guicciardini sviluppò la idea che ciascuno deve cercare il suo « particolare », e Machiavelli sostenne un interesse superiore del singolo nello Stato. In entrambi è un problema politico che si delinea, sempre

limitatamente a certe circostanze speciali, e comunque intendendo parlare di interessi che, se sono dell'individuo, sono anche della Nazione e dello Stato. Nel pensiero inglese invece il problema ha un valore morale generale, che mortifica la dignità umana, togliendole tutto quello che essa può avere di più nobile, più puro ed elevato.

VIII. — CRITICA DELLA TEORIA DI LOCKE SULLO STATO DI NATURA. — Locke immagina dunque una società umana in uno stato naturale. Noi non riusciamo però molto bene a individuare in che effettivamente essa si differenzii dalla comune società civile.

Nel corso dell'anno passato accennai che vi sono taluni istituti, talune forme della convivenza umana, diventate istintive. E, parlando dello stato di natura, dissi che se noi vogliamo definire qual'è lo stato di natura dell'uomo che vive oggi, dobbiamo concludere che nulla oggi stesso sia in lui di contronaturale. L'uomo del 1942 infatti non può essere soltanto inteso come un bipede, implume, con alcune caratteristiche zoologiche e biologiche, ma considerato alla stregua di tutte le altre caratteristiche che riguardano la sua vita sociale e collettiva, il progresso della sua tecnica, ecc. Quindi quest'uomo è non soltanto una creatura animale con determinate caratteristiche biologiche e zoologiche, ma è anche un essere che ascolta la radio, che può volare in aeroplano, navigare in sommergibile, parlare con il telefono, ecc. Ora tutto questo gli è natu-

rale, essendo prodotto della sua evoluzione. La considerazione che lo stato di natura debba essere soltanto primitivo è perciò erronea, come erroneo è pensare che tutto ciò che gli è seguito sia adulterazione di esso.

Ma quand'anche lo stato di natura dovesse essere quello dell'uomo isolato e preso ancora come belva, l'errore permane. Ha torto infatti Hobbes di credere che in esso la legge sia stata quella del « bellum omnium contra omnes ». Gli animali fra di loro vengono a lotta unicamente per ragioni legittime, che Locke del resto ha conosciute ed illustrate: un leone prende un agnello, un altro leone glielo vuole portare via, essi si disputano la preda con tutti i mezzi fisici di cui dispongono. Altrimenti questo « bellum omnium contra omnes » non c'è.

Hobbes non ha considerato inoltre che vi sono delle specie animali a vita isolata (il leone, il lupo, ecc.) e vi sono delle specie animali a vita collettiva: a queste appartiene anche l'uomo. In questa seconda categoria si verificano alcuni fenomeni costanti e identici, il primo dei quali è la vita collettiva. Così le formiche, le api, ecc., formano un'organizzazione collettiva, nella quale non c'è il « bellum omnium ». Potrà verificarsi la guerra, ma sempre per determinate ragioni che la scienza zoologica indaga; per altro tali specie hanno sempre un rudimentale principio di proprietà, una gerarchia, ecc. Onde, se mai si fosse dovuto indagare sulle origini dello Stato, le si sarebbero dovute ricercare non nella prima vita animale, a cui risale Hobbes

e Locke, ma piuttosto nella vita delle specie collettive. Là si trova veramente il rudimento e l'embrione di una società civile, e perciò organizzata.

Locke non si dissimula le difficoltà cui va incontro nel cercare di definire questa società naturale anteriore alla società civile. Cosicchè nella sua citata opera politica (divisa in due parti, delle quali una è polemica contro gli scrittori del tempo e la seconda è costruttiva) stabilisce che la legge naturale precede le leggi civili, legando tutti gli appartenenti alla specie umana come per una specie di istinto. Appunto l'anno scorso io avevo detto che vi sono talune forme della convivenza diventate istinti: la famiglia, la nazione, la patria, la proprietà, il diritto, ecc. Ma esse non sono sovrapposizioni cerebrali inventate sopra un essere umano pimitivo, rudimentale. Sono invece ormai istinti, e perciò pienamente attuali, onde quando qualche regime cerca abolirle, esse ritornano. Il bolscevismo ha cercato di sopprimere la famiglia, la proprietà, la nazione, lo stato, la patria, ecc., ma in venticinque anni tutto questo si è ricostituito perchè coincideva con qualcosa di fatalmente ineluttabile di insito nella natura umana: col mutamento di qualche attributo esteriore, i vecchi istituti morali e naturali del popolo russo sono tornati ad imporsi.

Locke determina la legge morale che ci unisce con una concezione molto strana: essa sarebbe nella coincidenza della nostra azione con la soddisfazione che ne proviamo. Questa soddisfazione sta nell'essere lodati per un

fatto, e biasimati per un altro. Il principio è veramente singolare, o anzi quasi cinico, perchè non dà un valore per se stessa all'azione morale, ma ne pone uno relativo, se non pure ultra-relativo: il valore della legge morale risiede nell'approvazione o disapprovazione dell'azione pubblica. La società allora solo formalmente sarebbe civile; sostanzialmente no.

Così per Locke, l'uomo, in questo stato ed in questo stadio, dispone di alcuni diritti; innanzi tutto il diritto di difendersi. E' un diritto che egli ha ripreso dalla concezione di Hobbes. E naturalmente il diritto di difendersi porta con se un altro diritto, automaticamente ad esso legato, quello di punire. Ma che cosa si punisce? Si punisce ciò che ripugna alla nostra coscienza. Questa punizione non deve essere data — secondo Locke — sotto l'impulso della collera, ma serenamente, a ragion veduta. Ed allora l'uomo che punisce diventa giudice perchè si difende e punisce in nome del suo diritto di difesa, ma lo diventa anche dell'azione commessa contro di lui. Sarà così insieme vittima e giudice ad un tempo.

Non dissimulandosi le obiezioni, e per evitare l'assurda contraddizione che fa l'uomo padrone del giudizio della sua azione morale, Locke elabora una sua particolare teoria intorno al diritto di proprietà. Con essa svela i propri legami ideologici con la rivoluzione inglese, dimostrando così anch'egli come questa grossa dottrina liberale sia stata creata proprio per fatti contingenti, relativi ad eventi po-

litici specifici di quest'isola distaccata dal continente

IX. - LA TEORIA DI LOCKE SULLA PROPRIETA'. — Come già sappiamo la rivoluzione era scoppiata principalmente perchè gli Stuart avevano bisogno di denaro, ma, per una consuetudine diventata legge, non potevano ottenerlo dai sudditi senza l'approvazione del parlamento. Origine quindi materialistica, e di carattere economico. Tale origine ricompare nella consacrazione del diritto di proprietà sotto l'impero di una legge naturale posta da Locke come anteriore alla legge civile.

Come nasce cioè la proprietà? Per Locke la proprietà è quella terriera, Il ritenersi soltanto questa forma di proprietà come degna di considerazione politica, civile, morale è durato per molto tempo. E questa forma sorge con l'occupazione del suolo, alla quale si aggiunge l'utilizzazione di esso. L'occupazione dev'essere dunque seguita dallo sfruttamento.

Locke ha allora questa idea veramente geniale: dice che la proprietà della terra esiste solo quando essa sia giustamente lavorata La parola è molto importante perchè conferisce al lavoro una consacrazione giuridico-politica: è il lavoro che legittima la proprietà. Io occupo un pezzo di terra; quando lo lavoro e da esso traggo dei profitti, il pezzo di terra è mio, perchè c'è il mio lavoro: su questo principio Locke insiste minutamente, perchè le obiezioni che gli si potevano fare erano moltissime. La concezione è im-

portante e ritorna oggi per la presenza di un orientamento dell'economia verso una consacrazione del lavoro capace di sostituire il valore che una volta si dava alla riserva aurea onde garantire la moneta di carta. E' oggi di Alberto de Stefani, e di Von Schacht Ministro della Reichbanck, l'idea di costituire la riserva e la garanzia della circolazione attraverso il lavoro. Il quale detronizzerebbe così, molto più degnamente e nobilmente di quanto non fosse prima, l'oro. La scomparsa della riserva monetaria metallica conferisce un'importanza non soltanto morale a tale orientamento, ma anche politico-economico. Certo le obiezioni che gli si possono muovere non sono poche, ed esiti inattesi potrebbero da esso provenire. Resta però sempre a suo vantaggio un'intrinseca nobiltà che ristabilisce gli equilibri morali tra i popoli: ove dovesse essere universalmente accettato ed applicato, le centinaia di miliardi di oro che gli Stati Uniti d'America hanno a poco a poco succhiato da tutta Europa, e condensato e raccolto nei loro forti blindati, cesserebbero d'avere ogni valore.

Locke è dunque il primo che dà tale importanza al lavoro, come elemento che consacra la proprietà. Ed alle obiezioni mossegli sull'occupazione della terra, sul diritto che essa conferisce, e sopratutto sul modo come deve aver luogo, egli risponde: « Benchè in terra le creature inferiori siano comuni, ciascuna ha però un diritto particolare sulla propria persona. Il lavoro compiuto dal proprio corpo ed opera delle proprie mani, possiamo dirlo, sono beni di no-

stra proprietà. Tutto ciò che l'uomo ha tratto dallo stato di natura per mezzo della propria fatica, del proprio lavoro e della propria industria, appartiene a lui, è inerente a lui, e nessuno saprebbe affermare un diritto su ciò che è stato acquistato per mezzo di questo lavoro e di questa industria, sopratutto se restano agli altri a sufficienza cose comunque simili a quelle occupate ».

Ecco qui dunque un elemento di contingenza. Locke, parlava in un tempo in cui non tutta la terra era occupata e lavorata, ed in cui la popolazione del mondo era un terzo di quella che è oggi. In più egli pensava probabilmente alle recenti occupazioni di immensi territori, sopratutto americani, e concludeva: «,c'è tanta terra a questo mondo, che c'è posto per tutti; ogni uomo che ne abbia un pezzo e ne faccia qualcosa di produttivo e di fruttifero, ha diritto di chiamarlo suo, perchè è il lavoro che consacra e che stabilisce la sua proprietà ».

Ma Locke non tiene conto di varie cose, fra cui la distanza delle diverse terre fra di loro Egli immagina tutto come in uno schema astratto, in cui ogni uomo possa possedere un pezzo di terra, dimenticando ancora che non è solamente terriera la forma fondamentale della proprietà.

Per iniziare l'autocritica di questa sua dottrina, egli dice: « Se si pone la differenza tra un arpento di terra coltivata a tabacco o a zucchero, o seminata di grano o di orzo, ed un arpento di terra lasciata come è senza un proprietario che se ne curi, si sarà convinti che gli effetti del

lavoro sono quelli che formano la maggior parte del valore di quanto rende la terra. Io penso che il calcolo proporzionale sarà assai modesto se dico che dei prodotti della terra coltivata i nove decimi appartengono al lavoro. La conseguenza di questa dottrina è che io sono ben proprietario per mio diritto della cosa che il mio lavoro ha creato purchè possa dire di avere creato quanto senza di me sarebbe assolutamente inutile. Un campo incolto non è nulla, ma diviene qualcosa per mezzo del lavoro umano. Esso appartiene dunque di diritto a colui che lo ha seminato e fecondato ». Posto il limite che il lavoro consacra la terra purchè non usurpi il diritto degli altri, e stabilito che comunque resta abbastanza terra per quelli che possono averne bisogno, egli seguita: « Se si oltrepassano i confini della moderazione o si prendono più cose di quanto non ce ne servono, si prende ciò che appartiene agli altri ». Insiste poi: « Appropriandosi una terra con il proprio lavoro e con la propria abilità, non si fà torto a nessuno perhè restano sempre abbastanza ed altrettanto buone terre, ancora di più di quante non servono per coloro che non ne sono provvisti. Chi — ve ne prego — potrà immaginarsi che un altro uomo gli fà torto bevendo a grandi sorsi l'acqua di un grande e limpido fiume che sussistendo sempre continua a presentare infinitamente più acqra di quanta a quello non serve per saziare la sete? Ora il caso qui è lo stesso e quello che è vero riguardo all'acqua, è anche vero riguardo alla terra ». Come vedete, cade così nell'assurdo di pensare in-

definita la terra. Ma anche pensando che tutta la terra sia divisa per il numero dei suoi abitanti, resta da risolvere la situazione di me che nasco e trovo la terra già occupata e, dove vado a situarmi, se gli abitanti sono già tutti quanti a posto, ciascuno con il proprio pezzo di terra fecondato dal proprio lavoro?

Quindi, se la proprietà fosse solamente quella della terra, Locke ne avrebbe distrutto il principio, invece di porlo come naturale. Egli non ha tenuto conto che lavoro è anche quello che io faccio per cogliere un frutto; quando lo colgo, quel frutto è mio perchè ho spinto la mano per staccarlo dall'albero, il che è un lavoro. E così l'erba che mangia il mio cavallo, diventa di mia proprietà. Oltre alla terriera restano perciò altre forme dominicali (mobiliare, monetarie, industriali ecc.) alle quali non si può applicare la sua dottrina, e nelle quali c'è anche una necessità economica e morale di avere più di quanto non serva a ciascun individuo. Forse qui c'è un riflesso di quello che si potrebbe chiamare il biblicismo degli scrittori inglesi, sorto sotto l'influsso di un antico principio, già sancito da San Paolo e poi dal bolscevismo: « Chi non lavora non mangia », ma inadeguato alle ulteriori esigenze sociali del mondo.

Qualunque sia la nostra idea a questo riguardo, dobbiamo comunque tener conto che è Locke il primo a porre il diritto di proprietà come un elemento della formazione della società primitiva e come formativo della personalità umana, prima ancora che essa sorga in società civile. Que-

sto diritto di proprietà, con le sue limitazioni, è per lui dunque qualcosa di primordialmente istintivo.

Ma la critica del suo principio è molto semplice. Il diritto di proprietà non è originariamente primitivo perchè in realtà l'uomo primitivo non lo conosce come istituto primordiale. Se mai, la forma primitiva della proprietà è collettiva, ed è in essa che a poco a poco si vengono poi determinando le proprietà individuali, sotto il presentarsi di nuove forme che, accompagnate dall'elemento lavoro, costituiscono quindi la complessità dell'istituto. Questa realtà storica sfalda l'astrazione della teoria.

L'importanza data da Locke al diritto di proprietà è dunque caratteristica per dimostrarci anch'essa la contingenzialità dell'origine del sistema liberale. Allorchè Locke ci dice che l'occupazione della terra è già un lavoro, e ci espone che il lavoro determina la proprietà, ha già in mente la recente espansione inglese verso ogni parte del mondo: egli cioè vede i pionieri che vanno, occupano le terre, le coltivano, le rendono fruttifere. Ma questo principio non può essere applicato all'Europa, dove la terra è già tutta occupata e dove gli uomini sono in numero limitato. La sua naturalità, in tali termini, può valere in un tempo primitivo, in cui la popolazione è molto più ristretta, e tutta la terra è a disposizione dell'uomo. Ma in seguito il principio cessa di avere un carattere universale. Va posta attenzione che, mentre Locke scriveva, aveva inizio, con l'espansione inglese, l'occupazione delle nuove terre. Le sue teorie cor-

rispondevano perciò a problemi economici, giuridici e sociali del mondo britannico. Erano relative ad esso, e, specie se economiche, non potevano che restare legate alle trasformazioni tipiche dei fenomeni dell'economia. Resta in tali teorie di buono la giustificazione della proprietà con l'elemento lavoro ma il principio non è nuovo per originalità, perchè può risalire persino alle epistole di San Paolo, come ho già accennato.

Locke, dunque, pone, come elementi dello stato di natura, le categorie che ho detto, fra le quali il diritto di punire e di difendersi, e il diritto di proprietà. E' strano come egli non ponga, per esempio, il sentimento della famiglia, che sta più degli altri alla radice dello Stato. In fondo si lascia così trarre sullo stesso piano di Hobbes, considerando l'uomo come isolato, come animale singolo, e non piuttosto nei rapporti con i suoi simili più immediati. Ma di ciò parleremo meglio più tardi, trattandosi di un argomento che rientra in un'altra sezione della sua opera.

X - DAL SISTEMA DI LOCKE ALL'ISTITUTO DELLA SOCIETA' DELLE NAZIONI. — Gli uomini, dunque, nello stato di natura hanno una legge naturale, la quale contiene questi istituti e questi diritti. Il governo civile viene ulteriormente per consacrare, e perfezionare, la premessa posta dallo stato naturale.

Qui Locke fa un'osservazione che ha grande valore

di attualità. Egli dice: gli uomini nella loro società primitiva vivono indipendenti da ogni loro superiore. C'è questa legge naturale, ma ci vuole qualcosa che la consacri e la consolidi in istituzioni che vincolino gli uomini a tutte le sue conseguenze. Abbiamo già detto che nel diritto naturale di punire Locke non si dissimula l'obiezione che l'uomo diventi giudice e parte insieme; onde escogita il sorgere della società civile nella quale l'uomo lascia quella caratteristica naturale ed assume quella civile delegando il diritto ad un'autorità che lo esercita. I Re e gli Stati indipendenti, le monarchie e le grandi repubbliche — osserva Locke — vivono sempre invece in stato di natura. Hanno cioè un certo numero di diritti intesi come loro personalità giuridica complessiva, ma non hanno un'autorità superiore che ne disciplini i reciproci rapporti. Esistono è vero i patti, ma essi sono sottratti ad ogni sanzione; devono essere rispettati, ma non c'è modo di obbligare una nazione o uno Stato ad osservarli dopo firmati. Non resta in proposito che il diritto della forza, in dipendenza del quale gli Stati, i governi, le monarchie vivono nello stato di natura.

Questa affermazione di Locke è rimasta. E si trova tuttora alla radice del diritto internazionale, mentre le sue conseguenze ultime si sono avute vent'anni or sono, quando un ideologo, il Presidente Wilson, volle creare la Società delle Nazioni, appunto per ovviare all'inconveniente dell'esistenza di questo complesso di persone (e cioè gli Stati), le quali vivono senza una sanzione che le obblighi ad osser-

vare i patti stretti fra di loro, tagliendoli dallo stato di natura. Niente di più falso e di più ideologico. La Società delle Nazioni doveva essere il superorganismo realizzatore tra le nazioni di quella società civile, formatasi tra gli uomini usciti dallo stato di natura. E cioè: vivendo gli stati indipendenti — come gli uomini primitivi di Locke — allo stato di natura, Wilson rivendicava un Super stato, avente autorità per dominare tutti gli Stati. Ma si è visto poi alla prova dei fatti che tutto questo non contava, poichè in realtà il Superstato si riduceva ad uno Stato solo, e cioè all'Inghilterra, la quale dominava la Società delle Nazioni. Così il diritto della forza ricompariva anche in questa organizzazione; ma dall'altra parte era assurdo immaginare che gli Stati si potessero assoggetare ad un livellamento democratico, che li considerasse come persone singole, con uguali diritti in un'assemblea dove invece se ne sarebbero dovuti accettare di maggiori o minori per le nazioni ad esempio più ricche o più potenti, o dotate o no di un passato, di una tradizione storica, intellettuale, spirituale, ecc. capace di pareggiare, se non pure di superare i diritti puramente economici o politici.

Ma c'è di più. Nonostante il voluto livellamento democratico, si è acuito il sentimento nazionale, poichè l'organo fu chiamato « Società delle Nazioni » e non « Società degli Stati ». Quindi erano Nazioni che venivano riunite a Ginevra, non Stati. Ed allora si attribuiva la qualità di Nazione non soltanto all'Inghilterra o all'Italia, alla Fran-

cia o alla Germania, e cioè a complessi etnici che potevano giustificare il loro formarsi in Nazione, ma anche a certe piccole unità che non riuscivano ad addurre analoghe giustificazioni. Quale dignità di Nazione possiamo noi infatti attribuire ad un Nicaragua o ad un Equador, ad una piccola repubblica del centro dell'America, che si è formata per ragioni contingenti, e quasi per caso, non rappresentando perciò veramente una Nazione, come la rappresenta una delle grandi unità europee, che hanno dietro di loro secoli di storia, di dolore, di vittorie, di glorie, di vita spirituale, di arti, di bellezza, di poesia, di scienza: e quale contributo reca alla felicità del genere umano, la storia del Guatemala o dell'Honduras? Assolutamente nessuna.

Allora è accaduto che a queste così dette Nazioni, che in diverse condizioni storiche avrebbero formato tutt'al più un'altra grande unità come gli Stati Uniti, si è consacrata una dignità nazionale analoga alla nostra. La conseguenza fu che, mentre la Società delle Nazioni avrebbe dovuto attenuare l'asprezza dei particolarismi nazionali, unificandoli nel fittizio superstato dei suoi organi, e smussare così gli angoli e diminuire gli attriti, gli angoli e gli attriti si sono inaspriti, perchè quando si diceva ad un Nicaragua o ad un Guatemala: « Tu sei una Nazione, e ti può aspettare anche un posto importante nell'organizzazione », il suo delegato si irrigidiva nel proprio nazionalismo, e invece di renderlo più fraterno con quello delle altre Nazioni, lo rendeva più aggressivo, isolandolo di più.

Egli si sentiva cioè investito di una dignità che non si accorgeva di non meritare, determinando il fallimento dell'istituto societario. Il quale è crollato prima di tutto, perchè le potenze con grandi interessi economici, come l'Inghilterra, non avrebbero mai potuto accettare questo livellamento, ed in secondo luogo perchè il livellamento stesso ha causato il contrario di quello che avrebbe voluto, e cioè il potenziamento delle piccole nazionalità.

Ciò sta a dimostrare come l'ideologia democratica creata dal pensiero di Giovanni Locke, si sia spinta nel tempo sino a farsi riprendere due secoli dopo da Wilson, con i catastrofici effetti che conosciamo. Il che dà una riprova di quanto sia pericoloso creare cerebralmente le soluzioni dei problemi più complessi della vita morale, civile e politica; e cercare poi di attuarle nella pratica, nonostante il loro astratto apriorismo.

XI - LE IDEE DI LOCKE INTORNO ALLA LIBERTA' PERSONALE DELL'UOMO. — C'è un altro aspetto interessante della teoria sulla proprietà. La proprietà è uno dei diritti naturali dell'uomo. Ma merita una considerazione a parte un tipo speciale di essa, ancora vigente all'epoca di Locke, e durato negli Stati Uniti per molto tempo dopo: la schiavitù. Gli Stati Uniti, orgogliosi di essere alla testa dei popoli civili per progresso e per civiltà, meno di ottant'anni fà l'avevano infatti ancora come istituzione legale nel proprio territorio, e la mantennero sino alla grande

guerra di secessione, combattuta appunto tra gli Stati del Sud che avevano bisogno degli schiavi negri per la coltivazione e lo sfruttamento della terra, e gli Stati del Nord ormai liberatisi da tale necessità.

La schiavitù costituiva uno dei proventi maggiori del commercio inglese, che si era accaparrato, e si veniva accaparrando in misura sempre maggiore, il diritto di esercitarne il traffico tra l'Africa, dove i suoi negrieri andavano a fare grandi battute di schiavi, e l'America, dove venivano trasportati gli elementi migliori e più robusti.

Locke fu contrario alla schiavitù. Egli riteneva che l'uomo nasce libero, e proprietario di sè stesso, sebbene non del tutto, perchè non ha il diritto sulla propria vita' ma il dovere di conservarla. La schiavitù era per lui ammissibile in due soli casi: il primo è quello del criminale che è arrestato e messo in prigione; il secondo è quello del prigioniero di guerra. Ma lo strano è che con queste eccezioni egli fa il giuoco della teoria con la quale Aristotele giungeva a sostenere la schiavitù, in quanto la intendeva come circostanza propria dei deboli che, in quanto vinti, non c'è più ragione che esercitino la loro libertà.

Comunque, le sue espressioni teoriche avversano la schiavitù, ferme sul punto della nascita dell'uomo in libertà.

XII - LA CRITICA ALLA MONARCHIA ASSOLUTA. — Diamo ora uno sguardo alla teoria di Locke sulla

migliore forma di governo. Egli elimina la monarchia assoluta, adducendo che l'uomo, il quale possiede alcuni diritti naturali (di proprietà, di difesa, ecc.), non può delegarli ad un altro che di essi lo privi poi a suo piacimento. Con ciò Locke ancora una volta dimostra la partigianeria della propria opera, scritta personalmente contro gli Stuart, i quali avevano il torto di averlo fatto andare in esilio. E l'opera perde ogni carattere di universalità, nè può essere considerata quale una conquista del genere umano, alla stessa stregua della parola marmorea delle 12 tavole nel diritto romano, o della logica aristotelica, o degli insegnamenti del Vangelo: queste sono le vere conquiste superiori ed eterne dello spirito umano, dalle quali esso non si distaccherà mai più; quella resta qualosa di contingente, legata a considerazioni particolari, o, peggio ancora, personali. Locke contrasta il principio della monarchia assoluta, che avevano sostenuto i suoi nemici, cioè gli Stuart. Il terreno dottrinale non c'è più; si resta soltanto su quello della lotta politica immediata.

Locke dipinge il monarca assoluto come un tiranno. Invece la diversità è grande giacchè il tiranno è la degenerazione del monarca. Platone, esponendoci il trapasso dei tre sistemi di convivenza politica, monarchia, aristocrazia e democrazia, ci aveva infatti esposto anche le tre deformazioni di essi, e cioè per la monarchia la tirannide, per l'aristocrazia l'oligarchia, per la democrazia la demogogia. Ma Locke non vede la monarchia che sotto l'aspetto

tirannico, iniziando quella perniciosa critica storica del secolo XVIII, la quale volle fare apparire tutte le forme di governo, che non fossero la democrazia, come degeneri, crudeli, inumane.

Così egli non pensa, per es., ai grandi argomenti medioevali, addotti intorno all'autorità del monarca, e ripresi in pieno da Dante. Per il quale — come per gli altri critici politici del Medioevo — l'azione dell'Imperatore è completamente disinteressata in quanto egli, avendo tutto, non può più nutrire desideri; nè esercitare tirannide per proprio capriccio poichè ha raggiunto il culmine più alto della potenza. Non va generalizzato il fatto che alcuni sovrani abbiano abusato delle loro potestà: bisognerebbe in tal caso svolgere un'obiettiva statistica tra tutti i sovrani per distinguere i buoni dai cattivi; e non è detto che i primi sarebbero rimasti rarissimi, e che i secondi avrebbero rappresentato la regola. Persino nella storia inglese non mancano sovrani che hanno fatto il bene del popolo. Ma Locke non li vede: accecato dalla passione contro gli Stuart, fà oggetto di critiche spietate tutta la situazione monarchica assoluta. Il suo ideale è solo nella monarchia temperata della nuova dinastia. Monarchia che era però tale per i motivi che già vedemmo: sopratutto perchè il sovrano, non sapendo l'inglese e non potendo assistere proficuamente alle sedute dei suoi ministri, lasciava fare tutto ad essi, favorendo per tale occasionalità il così detto « gabinetto responsabile »; egli cioè firmava, ma la sua firma

non aveva valore totale senza la controfirma di un ministro che ne assumesse la responsabilità. La critica di Locke alla monarchia non ha perciò alcun valore assoluto, ma ha significato solo relativo ai suoi tempi ed al suo Stato.

XIII. - SEGUONO GLI ARGOMENTI DI LOCKE CONTRO LA MONARCHIA ASSOLUTA. — Locke dice: « Esiste però un potere assoluto che ha un uomo su un altro uomo, ed è il potere paterno. Il padre ha un potere assoluto su un'altra creatura umana, che è il figlio ». Però aggiunge che questo potere ha una durata limitata nel tempo, perchè resta fino a che la protezione paterna è effettivamente necessaria, e perchè d'altronde è condiviso dal potere materno Osservazioni queste elementari e primitive: il figlio è soggetto al padre fino a che non ha la forza per autogovernarsi; il potere del padre è anche un dovere di assistenza verso il figlio, che ne ha il diritto e che ha da parte sua il dovere di obbedirgli e di assisterlo a sua volta quando l'altro sarà vecchio. In tale concatenarsi di diritti e doveri sussistono i correttivi dell'assolutezza del principio fondamentale.

Ma in tali osservazioni ricorre ancora la relatività del sistema di Locke, ispirato da principii momentanei e locali, in quanto le monarchie assolute dei tempi in cui Locke scriveva, erano appunto monarchie paterne, nel senso più assoluto della parola. Infatti, il Re non era solamente quell'autorità giuridica che governa lo Stato e lo dirige secondo

i vari fini che la politica, la storia, la tradizione e la vita in genere egli impongono, ma era anche il padre dei suoi sudditi, ed a richiesta si intrometteva anche nelle situazioni più delicate delle famiglie; naturalmente lo faceva personalmente solo quando si trattava di famiglie della nobiltà; poichè negli altri casi era la polizia ad incaricarsi di ciò. Per es., un padre aveva un figlio scapestrato, che giuocava, si ubbriacava, ecc., egli domandava l'intervento del Re, poichè la legge non contemplava tali delitti; il Re interveniva in nome di questo suo potere paterno, facendo emigrare il figlio o facendolo arrestare onde sbollire in carcere per uno o due anni la sua esuberanza. Così il Re interveniva in molti altri casi: se un nobile aveva la moglie che conduceva vita sregolata, andava dal Re, e questi faceva internare la donna in una prigione, o la mandava in una specie di confino.

Questa specie di sovranità era tipica della monarchia assoluta. Perciò Locke prevedeva che qualcuno potesse osservargli che essa monarchia non era sempre una tirannide, potendo assumere tali atteggiamenti paterni, a tutela anche della vita morale. Ed allora il filosofo teorizzava i suddetti correttivi del potere paterno, interrompendo ad un certo momento il diritto assoluto del padre a dominare la vita del figlio e trasformandolo anzi in dovere: è un dovere quello del padre, a cui corrisponde il diritto del figlio, e viceversa. Il rapporto ad una certa età si capovolge: al dovere del figlio corrisponde il diritto del padre di essere

da lui aiutato.

La contingenza del pensiero di Locke è perciò anche in questa sua cura di procedere in base alle obiezioni che di volta in volta gli si possono muovere, secondo circostanze immediate, temporanee, che non hanno niente di universale e di caratteristicamente umano. Sono le circostanze del regno d'Inghilterra ai tempi in cui egli scriveva; ed egli stesso non se le dissimula, rivelando spesso il suo relativismo con l'osservare: « ...basta considerare la storia di questo secolo per accorgersi come, ecc. ecc. ».

La storia di questo secolo era la storia della sua Inghilterra, sotto la dinastia degli Stuart, i cui quattro sovrani erano stati uno più inetto dell'alro. La critica della monarchia assoluta allora si circoscriveva ad un solo paese, poichè per esempio, in quello stesso secolo c'era stato in Francia un grande sovrano, Enrico IV. il quale non aveva proprio dato luogo a quelle obiezioni, essendo stato veramente il padre del popolo (sino ad aspirare a che « ogni cittadino francese avesse ogni giorno un pollo nella pentola »), avendo portato la Nazione ad un grande prestigio dopo mezzo secolo di sconfitte e di rivoluzioni. E c'era stato anche Luigi XIV, sovrano di grandi qualità, per merito del quale la Francia si era liberata dal prepotere della nobiltà feudale; la sua monarchia assoluta, espressa nella formula « l'Etat c'est moi », si era risolta nell'interesse del paese, fin'allora smembrato dai particolarissimi dei feudatari.

Pur nondimeno anche in Francia non mancò la criti-

ca della monarchia assoluta, e proprio nei suoi e per i suoi atteggiamenti paternali. Così si impalcarono sul suo conto le più diverse calunnie, smentite però dall'indagine storica successiva.

Ippolito Taine, scrittore francese nato nel 1829, doveva dare per la prima volta a venti anni il suo voto di elettore. Accintosi all'esame dei partiti politici per i quali votare, concluse in seguito col pubblicare una poderosa opera, **Le origini della Francia contemporanea,** divisa in tre parti: « L'antico Regime », la « Rivoluzione », e il « Regime moderno ». Tale opera è in fondo la rivendicazione di un certo numero di benemerenze che non si potevano negare al regime assoluto, ed è anche una confutazione di molte di quelle calunnie, imbastite per sacrificare il regime assoluto alle ragioni contingenti della rivoluzione. Tra queste calunnie ce n'era una che tutti conoscono impalcata sulla famosa questione delle « lettres de cachet ». Si imputava cioè al Re di potere rilasciare dei mandati di cattura senza nessuna istruttoria, e solo per fare un favore alle persone a lui più vicine e più simpatiche. Per esempio, se una di queste faceva la corte ad una signora e c'era il marito che le dava fastidio, andava dal Re, si faceva rilasciare la « lettre de Cachet » e si sbarazzava di lui. Un motivo di propaganda della rivoluzione francese fu l'insinuare che il Re avesse persino il potere di regalare a chiunque gli aveva reso dei servigi o gli era simpatico delle « lettres de cachet », in bianco, senza nome.

Si è Invece poi verificato che tali documenti erano rilasciati dal Re molto rigorosamente, e proprio quando egli interveniva come padre del popolo, cioè quando e laddove non arrivava la legge, e la sua autorità veniva invocata dagli interessati. Dagli archivi francesi si seppe che la « lettre de cachet » in bianco fu rilasciata una sola volta: quando, essendoci una rivolta in Normandia, si dovette mandare di urgenza il Duca di Vergennes a sedarla, dandogli i mandati di cattura in bianco per fermare immediatamente i capi di essa; altri esemplari non esistono negli archivi di Francia.

Tutta l'impalcatura democratica, divenuta poi addirittura anarcoide nella rivoluzione, era dunque non solo fondata su motivi contingenti, e locali, ma anche molto sulla menzogna. Eppure sui suoi stessi argomenti fondamentali si è poi costruita tutta una dottrina, la quale appunto intendeva ovviare a mali ed a difetti del regime assoluto in realtà non esistenti.

XVI. - IL CRITICISMO KANTIANO ED IL LIBERALISMO POLITICO. — Il sistema di Locke oscilla così continuamente tra una tendenza di partito da un lato, ed un astrattismo dall'altro, torti che non sfuggono nemmeno ai più accaniti e ferventi fautori del sistema liberale. Per esempio Paul Janet, autore di un'ottima storia delle dottrine politiche in relazione con la morale, è costretto a riconoscere che ben raramente Locke discende dal suo

astrattismo ideologico in applicazioni pratiche e positive. Quest'attrattismo è per altro in tutto il liberalismo, ed anzi in tutta la vita del secolo nel quale esso fiorisce. La previsione dell'essenza di esso secolo, cioè delle sue costruzioni disgiunte dalla realtà, è già in quelle due categorie di uomini, i filosofi e gli artisti, che intuiscono prima di ogni altro gli sviluppi dei fatti storici.

Così gli artisti, da tali intuizioni, traggono motivi di creazione per la loro arte. Tutta la stessa storia dell'arte, rapportata alla politica ce lo potrebbe dimostrare. Ad esempio, in Francia, Molière fu il primo ad intuire che qualcosa nella vita francese scricchiolava, e stava per crollare: tutto il suo teatro si presentò come una critica anticipata di quel mondo contro cui scoppierà la rivoluzione dell'89. Ed ai nostri tempi il pittore Cezanne parimenti intuì in anticipo il mutamento di costumi e di orientamenti abbandonando i vecchi schemi, ed il sorpassato accademismo.

I filosofi d'altro canto, nonostante la loro astrattezza, hanno un rapporto con la politica, dipendente dal contatto del loro spirito con una realtà ideale, e da una loro formazione dialettica che si crea attraverso un fatale, inevitabile empirismo in tutti esistente. Così il liberalismo è già in quelle due correnti filosofiche prodottesi nel tempo di cui andiamo trattando, l'una facente capo a Cartesio, e l'altra a Bacone. Per la prima la verità consisteva nell'intelletto; per l'altra nell'esperimento. Ma entrambe non

riuscivano a dare una soluzione soddisfacente al problema. Occorreva perciò una loro unificazione ed un loro superamento: il che fu ottenuto attraverso il pensiero Kantiano.

Emanuele Kant, in realtà, è il fautore di un sistema filosofico che, pur senz'essere politico, è l'espressione più profonda del liberalismo che fluttuava nell'aria. Vi basti però soltanto ricordare che egli è stato il codificatore di tutto questo spirito liberale. Egli lo ha portato cioè alla sua più alta espressione filosofica, apparentemente più distaccata dalla realtà della vita. Intorno a lui rotano quanti tentarono applicare alla politica una tale espressione filosofica da Locke fino a Rousseau, e fino alla rivoluzione francese.

Locke. infatti prima ancora di essere un politico, è un filosofo che bisognerebbe conoscere perchè le sue due personalità meglio si integrino e si spieghino. Senza di lui non avremmo avuto Condillac, che è il filosofo del secolo XVIII, del quale impronta fortemente l'atteggiamento politico; e senza Condillac non avremmo avuto più tardi il positivismo, al quale si informa la vita politico-sociale del secolo successivo.

Non è perciò facile isolare Locke nella sua proiezione puramente politica, se si vuole considerare la storia del pensiero unitariamente. Ma il fare ciò esulerebbe anche dal mio corso, che non può seguire un tale parallelismo, al quale basta in questa sede aver fatto cenno.

XV. - LA STORIA DI LOCKE SULLA DIVISIONE DEI POTERI. — Sviluppata dunque la critica del potere paterno, Locke riepiloga in queste enunciazioni i fondamenti della società naturale: l'uomo nasce libero; gli uomini sono uguali fra di loro; gli uomini hanno una famiglia nella quale c'è un intreccio di diritti e di doveri; gli uomini hanno una proprietà, che è consacrata dal lavoro; gli uomini non possono essere schiavi l'uno dell'altro, ma devono essere reciprocamente indipendenti; nessun uomo può esercitare un dominio sull'altro uomo.

In tali estremi sarebbe la perfetta convivenza degli uomini, se non ci fosse la malvagità umana, per la quale i forti tentano di sopraffare i deboli. La società civile sorge allora come correttivo di simili sopraffazioni.

Manca però di senso psicologico il sostenere che i forti siano sempre cattivi, ed i deboli sempre buoni. Il rapporto si inverte, anche spesso, nella realtà, e, nei regimi autoritari, forza e debolezza si compenetrano, mentre la prima diventa protezione e la seconda obbedienza. Ma Locke nei forti vede soltanto le monarchie assolute, e specie quella degli Stuart da lui avversata, ed allora insiste nell'assurdo dal quale deriverà poi tutta una parte fondamentale dell'ideologia liberale: cioè quella di un uomo che nasce buono e che ciò verso cui naturalmente tende sia il bene. Donde la necessità liberalistica di estendere sì l'educazione, ma evitando che essa sia imposizione di metodi e di norme. L'educazione deve soltanto guidare e proteg-

gere il libero sviluppo degli istinti fondamentalmente buoni dell'uomo, poichè ciò che è cattiva è invece la società.

Questa concezione ottimistica dell'uomo e pessimistica della società culminerà nel « Contratto sociale » di Rosseau ed in tutto il suo sistema. Il quale, per restare nell'astrazione, abolisce qualunque psicologia, e persino la storia, entrambe negatrici degli assunti suddetti.

Costituita la società civile, una differenza si delinea tra Hobbes e Locke. Per Hobbes, il cittadino si spoglia di tutti i suoi diritti per darli allo Stato assoluto; per Locke, il cittadino si spoglia di un solo diritto, conservando tutti gli altri. Il diritto che cede, che delega, è appunto quello della costituzione di questa società civile, la quale sorge come rimedio agli inconvenienti che la natura umana porta nell'applicazione della società naturale.

A questa società civile occorrono perciò alcuni poteri che possano impedire quegli inconvenienti. E' qui che si delinea, così per la prima volta la dottrina dei poteri e della loro divisione. Senza della formulazione di essa fatta da Locke, noi non avremmo avuto poi Montesquieu e nemmeno Rousseau.

Per Locke nessuno può farsi giustizia da sè. Si delega allo Stato il diritto di punire, e quindi anche il diritto di difendersi. Il primo potere è perciò quello di determinare quali siano le ingiustizie, quali le pene, quali i compensi e i risarcimenti. Determinare vuol dire stabilire la formula precisa, cioè legiferare. Il primo potere è quindi quello le-

gislativo. Occorre però che queste leggi siano applicate ed eseguite: il secondo potere è così quello esecutivo. Il terzo potere è a sua volta quello di fare la pace o la guerra, e si chiama potere confederativo. Costituiti questi tre poteri esiste la società civile, la quale coordina i principî fondamentali della società naturale, disciplinandoli.

Ma come avviene che la società naturale si assoggetti a questa disciplina consentendo il sorgere della società civile? Quì Locke anticipa Rousseau teorizzando la dottrina del « consenso ». Occorre cioè che i cittadini diano il loro consenso alla formazione di questa società, unico modo per il quale, pur sottomettendosi alla disciplina di essa, non viene intaccato il dogma fondamentale della libertà degli individui. Su questo principio consensuale, ampliatosi con Rousseau, si basa tutto lo stato democratico, e particolarmente l'istituto dell'elettoralismo.

Il più importante dei tre poteri è per Locke il legislativo. Per certe sue caratteristiche è superiore allo stesso monarca, che rappresenta invece il potere esecutivo. Tutto invasato dell'idea fissa di contrastare i principi stuartisti, Locke adatta così ancora il suo sistema teorico ai fatti contingenti che lo interessano personalmente. E lo dice in modo esplicito anche in questa occasione: « Basta pensare agli eventi del presente secolo per persuadersi come questa forma di governo non possa andare... ».

Infatti allorchè deve determinare gli attributi del potere legislativo egli tiene presente la vicenda del Parla-

mento di fronte agli Stuart, e modella la sua teoria su di essa. Dice, per esempio, che non si deve dare ad un uomo solo la facoltà di convocare o di sciogliere il Parlamento, alludendo così a tutte le ritardate o mancate convocazioni, ed ai vari scioglimenti del Parlamento, operati dagli Stuart. Dice ancora che « non metterebbe conto che gli uomini fossero usciti dallo stato di natura, meno uno (che sarebbe il Re), se non si attribuisse al potere legislativo un dominio anche sullo stesso monarca ». Il che è evidentemente contrario alla formula stuartista: « Il Re è la legge », poichè implica la necessità di subordinare lo stesso monarca al potere legislativo e perciò alle leggi. Aggiunge in altro punto che « è necessario che qualcuno esegua queste leggi, le quali sono votate dal potere legislativo, ma devono poi essere affidate al potere esecutivo »; espone perciò una lunga casistica sul modo di tale esecuzione, ed osserva: « La legge non deve consentire eccezioni. Il potere esecutivo ne può talvolta solo addolcire la severità, facendo qualcosa che non è in essa contemplato ». Ma ciò egli osserva soltanto per non privare i nuovi monarchi di un diritto, già riconosciuto agli Stuart, chiamato « prerogativa », ed in virtù del quale si potevano compiere alcune azioni di carattere politico, qualche volta anche contrarie alla legge, purchè fatte nell'interesse del popolo.

XVI. - LA DOTTRINA DI LOCKE SUL « CONSENSO. — Ma ciò su cui Locke insiste è la dottrina del « con-

senso », alla quale già feci riferimento. Egli crede che, appena gli uomini sono usciti dallo stato di natura, per formare la società civile sia stato necessario un consenso.

Va osservato che, contro questa teorizzata origine così materialistica e zoologica del genere umano, comune ad Hobbes e a Locke, sta la più elevata e nobile soluzione del grande genio italiano di Gian Battista Vico. Per Vico la Società civile esiste quando esista una religione, quando esista il matrimonio, quando esista la sepoltura. Ciò che vuol dire che la società civile esiste quando l'uomo ha queste tre idee fondamentali: l'idea della divina provvidenza, della famiglia, del culto delle anime. In ciò è una sistemazione veramente filosofica, infinitamente più persuasiva, ed anche molto più estetica, in quanto ci fa vedere una società formata insieme con la formazione dei principali istituti dello spirito umano determinatori di una civiltà, e non sorta materialisticamente da un supposto consenso che avrebbe trasformato uno stato zoologico in stato civile, senza alcun appoggio di carattere storico e scientifico.

Muovendo dall'indagine puramente ipotetica della preesistenza di uno stato di natura, Hobbes, Locke e lo stesso Rousseau, per disincagliarsi da esso non possono che ricorrere all'altra ipotesi del consenso: mediante il quale tutti gli uomini avrebbero deciso di costituire la società, e di sottoporsi alle leggi da essa stabilite.

Ma siccome non è facile accertare che ad un certo momento tali uomini si siano messi tutti a dire: « Creiamo

lo Stato », e tutti assieme abbiamo risposto di si, Locke immagina di distinguere il consenso tra « espresso » e « tacito », e dà una maggiore importanza al secondo, per la difficoltà di immaginarlo assolutamente organizzato nel passato. I termini del consenso tacito starebbero nel fatto che il sottoporsi alle leggi è di per sè stesso dimostrativo di un consenso all'esistenza della legge, alla sua autorità, e quindi alla configurazione stessa dello Stato.

Ma anche trattando del principio del consenso, Locke rivela il suo relativismo accentuando l'accredine contro la dinastia precedente ed il favore per quella successiva. Egli non vuole spogliare completamente il Re delle sue prerogative per non fare un torto agli Orange, onde oscilla continuamente tra l'avversione a ciò che è tipicamente stuartista ed il favore a quello che può colorirsi di orangismo. E ciò è molto evidente allorchè cerca delineare i rapporti tra il potere legislativo e quello esecutivo. Esaminati i quali, stabilisce certe casistiche, in risposta alla domanda: « Che cosa deve fare un popolo quando ricorrono queste evenienze? ». Gli si presentano allora quattro casi irrisolubili: 1) Il principe incaricato del potere esecutivo, e collaboratore del potere legislativo, pone la sua volontà al posto delle leggi e quindi usurpa il potere legislativo; 2) Il principe incaricato di convocare il Parlamento ne impedisce la riunione o ne intralcia la libertà; 3) Il principe di suo arbitrio cambia gli elettori e il modo di elezione; 4) Il principe assoggetta il popolo ad una dominazione straniera.

Che cosa deve fare allora il popolo? Locke osserva che non potendosi esso più appellarsi alla terra, ha il diritto di appellarsi al cielo, e cioè di fare la rivoluzione.

XVII. - L'IDEA DELLA RIVOLUZIONE NEL SISTEMA DI LOCKE. — Abbiamo così la prima consacrazione quasi scientifica della rivoluzione come istituto, cosa fino ad allora mai ideata dai pensatori. Locke è il primo che imposta il problema rivoluzionario come fondamentale per la vita pubblica, politica, collettiva dell'uomo. Il che costituisce senz'altro per lui un grande merito.

Ma che cosa è la rivoluzione? La rivoluzione — secondo una mia definizione — sarebbe la rivendicazione violenta della propria natura fatta da un popolo contro un regime a cui non si sente più di assoggettarsi, o che non ha più la forza di dominarlo. Locke invece vede una sola rivoluzione: quella del popolo contro il monarca assoluto. E per tutto il secolo XVIII tale errore perdurerà, non accorgendosi il pensiero politico che le rivoluzioni sono invece di aspetti diversissimi. Sovviene però anche quì il contemporaneo insegnamento di Giambattista Vico.

Gli scrittori politici di tutto il secolo XVIII, fino ai dottrinarî ed ai personaggi della rivoluzione francese, ritennero che i famosi tirannicidi della storia greca Armodio e Aristogistone o i famosi Bruto e Collatino, o Bruto e Cassio, fossero non soltanto dei rivoluzionari, ma, in quanto uccisori di un tiranno, esponenti della democrazia. Niente

di più falso per Vico e per noi. Tanto i tirannicidi greci, quanto Bruto e Collatino, o Bruto e Cassio, erano rappresentanti di un'aristocrazia che lottava contro il tiranno perchè voleva spadroneggiare al suo posto: non perciò esponenti del popolo, ma del patriziato. Inoltre Bruto e Cassio, che contrastavano il sorgente monarcato di Cesare, non erano per niente dei sovversivi, ma anzi dei conservatori. La parola « repubblica », della quale essi difendevano il concetto, solo dopo la rivoluzione francese assunse un significato insurrezionale e sovversivo, mentre prima valse sempre come espressione conservatrice. Tutto questo, il secolo XVIII non comprese, o non volle comprendere.

Quindi le rivoluzioni sono di diverse specie, essendovi accanto alle popolari anche quelle aristocratiche. Ma nelle une e nelle altre, in tutte insomma, il rivoluzionario rivendica la sua natura contro un regime a cui non sente più di potersi assoggettare, o che non ha più la forza di dominarlo.

Così, nella rivoluzione fascista, la camicia nera volle tornare alla propria natura tradizionale e storica, contro un regime fondato non su principî italiani, ma su altri importati dal pensiero straniero e lontanissimi dal nostro spirito. Attraverso la rivoluzione fascista il popolo italiano ha rivendicato la sua natura storica, la quale non significa, come fu per il bolscevismo in Russia, natura zoologica, bensì continuità di valori ideali, politici, culturali ecc., proprî della stirpe collegata in Nazione.

Dunque dicevo che Locke per primo consacra la rivoluzione come istituto politico. In tal caso essa è l'« estrema ratio » che rimane al popolo quando i problemi non si possono più risolvere con la forza della ragione o con gli altri istituti politici. Ma come dev'essere questa rivoluzione? in che modo deve svolgersi? dove deve tendere? Locke non lo sa. L'ammette soltanto, ed anzi conclude la sua opera con queste parole: « Chi potrà allora giudicare se una missione è stata bene eseguita, se non colui che la ha commessa? Certo il sovrano è il solo giudice del diritto, ma ciò non toglie che ciascuno può non giudicare per sè stesso, e decidere su un altro uomo, se posto in guerra con lui e se ha perciò il diritto di appellarsi, come fece Iefte ».

Da ciò in sostanza risulta che la parte lesa può giudicare da sè. Nella rivoluzione il popolo diventa giudice e parte insieme contro il regime monarchico, processando l'inutile costituzione di una società civile, divenuta incapace di attuare i propri fini, e cioè di disciplinare i diritti inerenti allo stato di natura. In ciò è il germe del così detto diritto naturale, sul quale si impalca la concezione giuridica della democrazia, della rivoluzione francese, e del liberalismo. E' compito di un altro insegnamento il parlarne, ma è stato opportuno farne qui cenno, perchè il giusnaturalismo costituisce l'argomento centrale a cui si riferisce il sistema liberale, in quanto esso appare come garanzia, disciplina, e coordinazione che la società civile deve fare dei diritti naturali dell'uomo. Argomento che ha dato luo-

go a vastissima letteratura, e che ha anche oggi molti seguaci e sostenitori, ma che fu anche uno stimolo molto efficiente per l'elaborazione delle dottrine ad esso contrarie.

- E' necessario in fine, per una conoscenza compiuta della figura politica di Giovanni Locke, accennare al fatto che nella sua **Epistola su la tolleranza** egli si schierò fra coloro che in Inghilterra sostenevano la tolleranza religiosa contro la faziosità di tutte le sette.

CAPITOLO IV

MONTESQUIEU E ROUSSEAU

1. - L'OPERA DEI MINORI. — Abbiamo così concluso lo studio dell'opera di Giovanni Locke, essenziale per la comprensione del movimento liberale del quale si può dire l'iniziatrice. Per conoscere il decorso di esso movimento bisognerebbe ora parlare di tutti gli scrittori minori. Ma ciò ci porterebbe lontano, esorbitando anche dal carattere delle mie lezioni. Non posso però fare a meno di accennare un'altro scrittore inglese, il quale avvalora la mia tesi del relativismo contingente del pensiero liberale.

Questo scrittore è Gionata Swift, autore di un libro intitolato « I viaggi di Gulliver », i cui intendimenti erano del tutto diversi dall'interpretazione ed anzi dall'uso che di essi fu poi fatta. Gulliver è un viaggiatore fantastico il quale naufraga una volta in un isola abitata da uomini piccolissimi, giunge un'altra volta in un'isola diversa abitata da giganti, una terza volta in un luogo popolato di cavalli pensanti etc.

Il libro è divenuto un racconto divertente per i ra-

gazzi, ma Swift volle invece servirsi di quei paesi fantastici per criticare il suo. E la critica è molto acerba, e da essa non si salva nessuno: nemmeno la stessa costituzione liberale. L'Inghilterra vi appare criticata dagli stessi inglesi, cosicchè sorprende come vi sia un'opera di questo genere accanto ad opere non inglesi, tutte dense di ammirazione per la costituzione e per il popolo britannico.

II. - IL PENSIERO DI MONTESQUIEU. — Di queste opere apologetiche la principale è quella del barone Carlo di Montesquieu, figura centrale del movimento enciclopedistico e rivoluzionario francese.

Montesquieu, nacque nel 1689 presso Bordeaux. Destinato dal padre alla carriera delle armi, preferì la magistratura, ma nel 1720 vendette la sua carica presidenziale, e, dopo di essersi occupato di scienze naturali e di aver scritto alcuni opuscoli storici e politici, pubblicò nel 1721 la sua prima opera fondamentale: « Le lettere persiane ». L'opera ebbe un'enorme diffusione, ed il Montesquieu pochi anni dopo veniva nominato accademico di Francia.

Nel 1734 egli pubblicò un altro grande lavoro intitolato: «Considerazioni sulle cause della grandezza dei romani e della loro decadenza ». Seguì nel 1748 la sua più grande opera: « Lo spirito delle leggi ». Quest'opera ebbe in due anni ventidue edizioni; nel 1750 il suo autore dovette pubblicare una difesa di essa contro i numerosi confutatori.

Motesquieu visse quasi sempre tra un suo castello

prossimo a Bordeaux e Parigi; passò gli ultimi anni di vita quasi cieco; morì nel 1759.

III. - « LE LETTERE PERSIANE ». — « Le lettere persiane » sono una specie di piccolo romanzo scritto in forma epistolare. L'autore immagina che due persiani venuti in Europa scrivano ai loro amici in Persia le loro impressioni sui vari paesi visitati. E poichè Montesquieu aveva girato l'Europa, tali lettere rispecchiano i suoi viaggi e le sue impressioni.

I due persiani hanno un carattere diverso: l'uno è un sentimentale che ragiona lentamente, l'altro è più razionalista, sarcastico ed ironico; entrambi però sintetizzano l'umana molteplicità del carattere di Montesquieu.

Nelle « Lettere » vengono anche rivelati alcuni intrighi di harem. In fondo esse riprendono motivi comuni ai romanzi francesi del secolo XVIII, trattanti alcuni problemi psicologici della letteratura erotica, sopratutto con lo scopo di interessare il pubblico. Ed in tale senso di quegli intrighi volle l'autore servirsi.

Dalla critica satirica della vita europea condotta da Montesquieu attraverso le lettere persiane nessuno va esente: l'autore se la prende con i re, il Papa, la nobiltà, i preti, i ricchi, le università, le accademie. Tutto viene corroso e niente edificato. Onde il libro non avrebbe altra importanza se non quella di essere scirtto bene, ma ha invece sopratutto quella di anticipare le successive opere

dell'autore.

L'ispirazione delle lettere è data dai resoconti dei viaggiatori in oriente, e, credo, specialmente dalla divulgazione della traduzione francese di una grande opera araba: « Le mille e una notte ». Il rifarsi ai persiani riconduce un pò l'antico motivo del ritorno allo stato di natura, giacchè questi persiani per quanto non discesi fino all'ultimo stadio naturale, pure non sono ancora depravati e corrotti dalla società europea. E' interessante nelle lettere la critica che Montesquieu fa della società e della vita dei suoi tempi, critica nella quale cominciano già però ad apparire aluni spunti della sua ammirazione per l'Inghilterra.

Ciò che i persiani sopratutto ammirano è il dinamismo interno di certi paesi nei quali il popolo ha raggiunto la prosperità e gode la libertà. Così la Svizzera, l'Olanda, e specialmente l'Inghilterra. Dell'impazienza degli inglesi Montesquieu farà dire: « Questo popolo inglese, il quale non lascia tempo al sovrano per far pesare la sua autorità »; oppure: « Questo popolo inglese tra cui la libertà vien fuori dalle dissensioni e dalle insurrezioni di fronte ad un re che è sempre barcollante su di un trono incrollabile ». Una tale espressione è meravigliosa per caratterizzare il tipo della monarchia inglese, in cui l'istituzione monarchica è intangibile, ed invece il re è soggetto a qualunque critica.

L'ammirazione per l'Inghilterra trova moltissime altre espressioni. Viene esaltato specie il dinamismo risultante

dalle lotte politiche interne, onde « gli inglesi sono violenti ed impazienti, ma saggi anche nella loro violenza ». Gli argomenti apologetici sono però un pò artificiali. Se noi infatti confrontiamo Swift e Montesquieu vediamo che le critiche mosse dal primo alla vita della società inglese sono perfettamente identiche a quelle che il secondo muove alla vita della società francese.

IV. - L'OPERA SULLE CAUSE DELLA GRANDEZZA E DELLA DECADENZA DEI ROMANI. — L'opera nella quale incominciamo a vedere il vero Montesquieu è quella su « Le cause della grandezza e della decadenza dei romani ». Il libro è breve: 198 pagine abbastanza rade. Ma esso basta a documentare come in tutti i tempi la storia di Roma sia stata considerata quale storia esemplare, perchè contenente il maggior numero di uomini tipo e di fatti tipo. Onde chiunque volesse studiare una storia diversa dalla romana, ad essa sempre dovrebbe riferirsi.

Ma non soltanto nella sua grandezza importa conoscere Roma, bensì anche nella sua decadenza: il tramonto è luminoso, giacchè ancora nel V secolo, mentre i barbari invadono l'Italia, e l'impero scricchiola da tutte le parti, esistono gli adoratori di Roma come Rutilio Namaziano e Claudiano. Tutto il mondo infatti ha ricevuto i benefici non soltanto della Roma imperiale ma anche di quella cristiana.

Ma perchè al secolo XVIII interessa la decadenza di

Roma? gli è che in questo secolo si comprende che qualche altra cosa nel mondo sta per finire. Perciò ci si rivolge al più grande crollo della storia, si esaminano le sue rovine, e si viene in Italia per vederle e studiarle. Le rovine fin allora non erano esistite come tali: esse servivano soltanto per tirarne fuori dei macigni di marmo o delle pietre occorrenti per altri edifici. Solo nel 700 cominciò la loro concezione storica, mentre nel secolo successivo il romanticismo darà loro anche un valore estetico.

La storia di Roma è dunque un punto di riferimento costante. Essa ha servito a qualunque ambizione, dottrina o fantasia. E' stata accaparrata e travisata ogni qualvolta un governo od un partito politico ha voluto approfittare dei suoi elementi dinamici per giustificare un proprio successivo o una propria aspirazione. Ci sono così storie di Roma atte a giustificare le aspirazioni di una grande dinastia; ce ne sono altre ispirate dai principi liberali, democratici, totalitari ecc.

Montesquieu sente che qualche cosa nel suo tempo scricchiola e sta per finire. Perciò anch'egli guarda alla decadenza di Roma, per criticare attraverso di essa la società contemporanea. E così lui, come gli altri trattatisti, considerano in pari tempo gli studi che sull'argomento fece il Machiavelli nei « Discorsi sulla prima deca di Tito Livio ».

Ma c'è che Machiavelli si è servito dalla storia di Roma per fare della politica pratica, e per trarre dagli scritti di Livio un complesso di norme per la linea di condotta

de seguire di fronte a determinati avvenimenti. Montesquieu invece cerca in Roma una filosofia politica, con delle leggi di carattere universale. Così la grandezza di Roma starebbe tutta nel suo dinamismo interno, e cioè nelle lotte dei partiti. Quando queste non hanno più luogo, Roma decade.

Naturalmente egli ammira la repubblica e svilisce ogni dispotismo di monarca o di governante isolato. Non può fare a meno di ammirare Giulio Cesare, ma lo fa a denti stretti. L'importante è per lui il dinamismo dei partiti repubblicani, come importante è la distribuzione del potere tra numerose magistrature, in reciproco controllo e contrasto: il che anticipa la sua grande dottrina della divisione dei poteri.

La differenza dunque tra Montesquieu e Machiavelli sta nel fatto che il primo vuol desumere dalla storia romana una scienza politica fondata sul giuoco delle cause e delle conseguenze. Rintracciate certe cause desume certi effetti, facendo vedere come verificandosi alcuni fatti altri li debbano seguire. Invece Machiavelli volle vedere nella storia romana narrata nella prima deca di Tito Livio quali massime politiche pratiche potevano desumersi, e da questo mirabile archivio di esperienza politica quale linee di condotta seguirsi nei vari casi in cui una città in processo ascensivo si sarebbe venuta a trovare.

In Montesquieu si cerca di adattare alla storia una specie di metodo scientifico, non accorgendosi che la po-

litica non può essere costretta in schemi dottrinari; nella storia romana si indaga quel che l'autore vuole che essa dimostri, e cioè quel che egli chiama « pregiudiziale ». Machiavelli contrariamente si pone di fronte alla storia reale e trae i dettami e le norme che possono servire nella pratica a qualunque atteggiamento che la vita politica debba prendere.

Dissi più sopra che Montesquieu ha un'idea da dimostrare: quella derivante dal suo odio per ogni forma di dispotismo. Idea del resto nobile, ma che lo porta a confondere nel dispotismo stesso qualunque forma di monarchia. Non si accorge che nella monarchia assoluta, alla quale è per principio avverso, possono trovarsi dei grandi uomini. Non si accorge di ciò che la monarchia francese ha fatto per il popolo sacrificando ad esso la nobiltà feudale che pure era stato il suo principale sostegno. Sopratutto dimentica la storia delle altre monarchie assolute, e teme persino la buona monarchia, perchè essa elimina quel fermento che egli ritiene indispensabile per la vita dello Stato.

In realtà, che cosa vuole dimostrare con la sua opera? che la grandezza di Roma si formò attraverso il dinamismo della lotta tra patrizi e plebei. Così come aveva fatto il popolo inglese, il quale, come già dissi, non lasciava alla monarchia il tempo di far pesare la sua autorità, vivendo in una continua impazienza che teneva il monarca sempre traballante su di un trono incrollabile. Per lui è il dinami-

smo critico che condusse Roma a formare la sua costituzione. Ma non fu anch'esso a determinare ad un certo punto le gravi conseguenze, per esempio, dei tempi di Silla? e come non accorgersi che, allargandosi l'impero, l'antica costituzione della piccola città repubblicana non poteva più restare, mentre le sue polemiche locali tra patrizi e plebei si rimpicciolivano fino a diventar quasi pettegolezzi?

Montesquieu non si avvede del grande passaggio di Roma dallo Stato-città allo Stato-impero attraverso una rivoluzione che egli si limita a considerare come una forma dell'interno dinamismo repubblicano. Effettivamente questo dinamismo critico di due partiti può essere sino ad un certo punto necessario ed avere una sua funzione. Ma in seguito non serve più, e fa male Montesquieu a lanciarsi contro i despoti che lo sopprimono. Non vede che questa soppressione avviene appunto perchè il dinamismo ha raggiunto ciò a cui tendeva, e cioè una costituzione completa che realizza il benessere cittadino e conferisce allo Stato la sua giusta forma.

Il dinamismo al quale tende Montesquieu è inoltre una cosa ben diversa dalla concezione fascista della rivoluzione continua. In quel dinamismo interno c'è soltanto la polemica tra due partiti mossi da idee ed interessi contrastanti. Nella rivoluzione continua, anzicchè una irrequietezza, c'è la conquista quotidiana che il Regime fa di una sua nuova verità, lottanto per creare sempre altre istituzioni più aderenti al momento storico, e per contrastare

le forze che man mano avversano lo Stato.

Si potrebbe pensare che manchi inoltre nel Fascismo quella specie di arca santa dello spirito delle leggi espresso dal Montesquieu. Invece nel nostro Regime questo spirito critico — se pure non in questi momenti di guerra — sussiste. Vi si agita infatti, rappresentativa ed esponenziale, una discussione permanente, favorita dall'ordinamento corporativo, e consacratrice di due fondamentali tendenze del genere umano.

Queste tendenze risalgono a Caino ed Abele. Il loro fratricidio deriva dalle avversioni reciproche sorgenti dalle offerte che fanno a Dio, l'uno dei doni del campo, l'altro di quelli del gregge. Da allora il contrasto tra l'agricoltura e l'industria è perpetuo. Ma la natura di esso non è economica, bensì ideale. Trattasi di tendenze diverse, delle quali l'agricoltura e l'industria sono gli esponenti, il significato, la rappresentanza. Tra i due fenomeni il fermento, le trasformazioni, e le ripercussioni nella vita nazionale, sorgono spontaneamente, anche in seno alla nostra Camera dei Fasci e delle Corporazioni, da contiui atteggiameti contrastanti: per esempio l'agricoltura è liberista e l'industria è protezionista; gli agricoltori hanno interesse acchè un provvedimento passi o non, contro gli industriali, o viceversa, ecc. Ma torneremo su questo argomento.

Quindi anche nel Regime corporativo uno spirito critico, ma statale e costruttivo, esiste. Montesquieu desidera invece una critica contro lo Stato, o il Regime, o il monar-

ca, o l'assemblea, in nome di una continua convulsione, lesiva immancabilmente all'ordine pubblico.

Montesquieu, in nome del suo antimonarchismo, è un critico assai aspro di Augusto. Scrive di lui: « Quando Augusto aveva le armi in mano temeva la rivolta dei soldati e non la cospirazione dei cittadini; fu per questo che egli tenne a bada i primi e fu così crudele con i secondi. Quando fu in pace temette la cospirazione ed avendo sempre davanti agli occhi il destino di Cesare, per evitare la sua sorte, pensò di allontanarsi dalla sua vita di condottiero. Ecco la chiave di tutta la vita di Augusto: egli nel Senato portava una corazza sotto la toga. Rifiutò il nome di dittatore e mentre Cesare diceva che la repubblica non era nulla e che solo le sue parole erano le leggi, Augusto non parlò che della dignità del Senato e del suo rispetto per la repubblica ».

La ignoranza e la tendenziosità di Montesquieu sono qui evidentissime. Così lui, come una scuola a lui ispirata, sostennero che Augusto volle essere l'antitesi di Cesare. Cosa inesatta, in quanto Augusto, volendo consolidare lo Stato creato da Cesare, comprese che era necessario anzitutto guarire il popolo romano dalla sua malattia rivoluzionaria ed affermare l'impero attraverso un pacifica evoluzione. Restando al potere dal 31 a. Cr. al 14 d. Cr., ebbe molte diecine di anni per attuare il suo programma. Compreso che i romani erano assolutamente contrari alla monarchia, e soprattuto alla parola « Re », egli non volle as-

sumere tale nome, limitandosi a quello di « imperator », titolo militare che solo molto più tardi ebbe riconoscimento giuridico con Vespasiano.

L'ordinamento del popolo romano verso il comando di un uomo solo rimontava alla fine delle guerre puniche. I romani accorgevano che il dinamismo critico avrebbe finito con l'essere deleterio, e perciò cercavano un capo che fosse Re pur senza dichiararsi tale. Questo capo si cercò trovarlo in Scipione, Tiberio e Caio Gracco, Silla, Mario, Pompeo, persino Catilina. Ma occorreva il genio di Cesare per dare l'uomo superiore ai pettegolezzi nei quali erano caduti i partiti e capace di dominare Roma anche da lontano. Durante 62 mesi di dominio Cesare ne aveva trascorsi 29 in guerra, fuori di Roma. In pochissimo tempo quindi aveva posto le basi dell'Impero.

Una volta morto, i repubblicani, che erano poi i patrizi, ritenevano di essersi liberati dall'ossessione del despota. Ma il popolo insisteva invece chiedendo il monarca. Augusto seppe darlo senza sembrare che il cambiamento fosse effettivo. La sua saggezza e la sua abilità stava nel non avere un titolo, nell'essere un cittadino qualunque, nel non chiedere riconoscimenti ufficiali alla sua autorità. Quello che gli premeva era il mantenere la pace. Allorchè le legioni di Varo furono distrutte egli non volle insistere: la potenza di Roma era tale che il fatto rappresentava un piccolo scacco; ma l'Imperatore ritirò lo stesso le truppe per non esporre il popolo romano ad altre guerre sangui-

nose.

Augusto dunque, in attesa che gli spiriti si abituassero al principio monarchico si limitò a consolidare la propria autorità attraverso un complesso di istituti, norme e leggi che venivano intanto a creare indirettamente la figura dell'imperatore, il quale non era l'antico re, non era il tiranno, ma veramente il responsabile della felicità del genere umano riposta nell'impero di Roma.

La cecità e la parzialità dell'opera condotta, non consentirono a Montesquieu di accorgersi di tutto questo. La sua è una polemica occasionale e contingente alle condizioni della Francia, tristissime secondo lui nei confronti delle migliori condizioni inglesi. Ma se Swift in quello stesso tempo scriveva contro l'Inghilterra, vuol dire che le cose dovevano andar male in entrambi i paesi. La critica dei due pensatori restava perciò dentro gli angusti termini di una posizione personale.

Comunque il dinamismo di Roma non è quello che Montesquieu ha visto. Esso fu proclive alla formazione di stabili istituti, così come avvenne più tardi in seno alla repubblica di Venezia, il cui dinamismo portò alla costituzione di organi stabili e duraturi. La concezione dinamica di Montesquieu tende soltanto all'irrequietezza continua, elemento critico inaccettabile perchè impedisce l'azione del sovrano. Infatti l'impazienza degli inglesi, da Montesquieu celebrata, impedisce al Re di governare e toglie allo Stato una salda direttiva interna. Da quella con-

cezione inoltre sorse il decantato dinamismo dei regimi democratici: ebbene, noi sappiamo il danno che venne ad essi dall'irrequieta critica dei partiti, tanto diversa da quella da cui era sorta la grandezza di Roma.

V. - « LO SPIRITO DELLE LEGGI ». — A Montesquieu fu rimproverato di aver guardato le cose come sono e non come devono essere. Invece egli, nel suo maggior lavoro. « Lo spirito delle leggi », considera le cose come vorrebbe che fossero e non come sono in realtà.

Anche Montesquieu ritorna allo stato di natura. Ma egli lo migliora, come già Locke aveva migliorato quello di Hobbes. Nello stato di natura trova cioè qualcosa di più alto, e cioè la ragione umana. Questo motivo sta a base di tutto il giusnaturalismo, che è l'ispiratore giuridico del sistema liberale e democratico.

Quest'opera di Montesquieu fu pubblicata nel 1748. Ma, come dissi, le obiezioni furono tali da costringere l'autore a scrivere nel 1750 una difesa del libro. Tale difesa ci rivela le accuse contemporanee, ma ad esse noi possiamo aggiungerne molte altre.

Mentre Montesquieu scriveva correvano i primi anni del Regno di Luigi XV, in una lenta decadenza della monarchia, la quale per porre fine al particolarismo feudale aveva svalutato la nobiltà, rinunciando anche all'appoggio di essa. Il secolo trascorreva intento nell'elaborazione dot-

tirnale del movimento enciclopedistico. Scoppiata la rivo luzione nel 1789, cinque anni dopo si vedevano gia gli eccessi degenerativi del regime vaticinato da Montesquieu. L'anarchia si innesta al terrore. Occorre Napoleone perchè le cose siano rimesse a posto e resti della Rivoluzione soltanto ciò che in essa può avere un valore permanente. Dopo Waterlco, nel 1815, torna la restaurazione e la monarchia. Ma questa non può reggersi per la mediocrità dei due sovrani. Nel 1830 si accenna il ritorno dei principï rivoluzionari, ma un ramo della casa degli Orleans sale al trono con Luigi Filippo, il monarca borghese. Nel 1848 una nuova rivoluzione proclama una repubblica che non può durare perchè accentua i difetti della concezione di Montesquieu e di tutta l'Enciclopedia. Nel 1852 segue allora il colpo di Stato ed il Regime totalitario di Napoleone III si afferma. Dopo Sedan l'imperatore cade e l'idea repubblicana, favorita da vasti interessi finanziari, torna a giuocare il suo ruolo. Sarà questa repubblica a portare la Francia al suo fallimento avendo tentato di applicare le inapplicabili idee di Montesquieu.

Queste sono infatti lontane dalla realtà. Guardiamo per esempio la sua definizione della libertà: « La libertà consiste nel poter fare quello che si deve volere e nel non essere costretti a fare quello che non si deve volere ». La definizione è osura, e Montesquieu la rettifica così: « la libertà è il diritto di fare tutto quello che le leggi permettono ».

Dunque la libertà consisterebbe nella mancanza degli ostacoli al raggiungimento di un fine. Ma allora un tale tipo di libertà potrebbe essere consentito da qualsiasi dispotismo, perchè esso lascerà sempre un margine entro il quale l'uomo sarà padrone di fare o non fare una cosa. Definire la libertà come tutto ciò che le leggi permettono, vale consacrare una non libertà, riducendo il concetto alla sua minima espressione.

La mancanza di considerazione realistica delle cose si ripresenta nella definizione che Montesquieu dà della legge. Egli la rappresenta infatti come il rapporto necessario derivante dalla natura delle cose. Fu obbiettato che la legge non può essere un rapporto, e che considerarla come determinata dalla natura delle cose avrebbe stabilito un principio di necessità facendo cadere l'autore nello spinozismo, mentre egli intendeva opporsi proprio a Spinoza.

Intorno a questo punto Montesquieu svolge un'analisi veramente seducente, da grande scrittore quale egli era, con una grazia tutta francese, alla quale bisogna accostarsi attentamente per non restarne fallacemente conquistati. La sua schematizzazione è però eccessiva, così che basta un piccolo granello di sabbia negli ingranaggi perchè la macchina non funzioni più. Montesquieu cioè distingue una dottrina dei governi, da una dottrina delle leggi, e, da questa, una dottrina dei poteri.

VI. - LA DOTTRINA DEI GOVERNI. — Nella dottrina dei governi bisogna distinguere la struttura di essi e quella

che egli chiama « le ressort » (la molla, il fine, il movente, lo scopo). In base ai due elementi i governi si distinguono in repubblica, monarchia, dispotismo. La Repubblica poi può essere aristocratica (come quella veneziana) o democratica.

Lo scrittore espone quali sono i « ressorts », cioè le molle. I) **La virtù.** E' la molla tipica delle repubbliche, nelle quali gli uomini operano solamente per amore di essa. Compiono cioè grandi azioni non per il pensiero della ricompensa che possono riceverne, ma per il fine stesso dell'azione compiuta. In tutto il secolo XVIII si fece un gran parlare di questa virtù, intorno alla quale fiorì abbondantissima letteratura. II) **L'onore.** E' il « ressort » delle monarchie. In esse vi sono uomini dominati dal sentimento delle azioni gloriose e dell'onore che ne ricevono. Lo stesso monarca è investito di una autorità di dignità maestosa. C'è qui qualche cosa che non è più disinteressata come la virtù. C'è l'onore, che non è solo la molla ma anche la giustificazione del sentimento fondamentale del Regime monarchico. III) **Il timore.** Esso è presente nei regimi dispotici e fa sì che coloro che vivono sotto di essi non abbiano una volontà individuale, nè un sentimento di onore o di virtù. Obbediscono soltanto al tiranno, dominati dalla paura.

L'eccessivo schematismo di tutto ciò facilitò le obiezioni. Fu detto: « Ma allora nelle monarchie non c'è virtù, e nelle repubbliche non c'è il sentimento dell'onore? ». E Montesquieu corse ai ripari, e anzitutto così definì le

leggi: « La legge dipende dal valore dei rapporti delle cose. I rapporti sono relativi alla natura ed al principio delle cose, e cioè al fisico di ogni paese al clima gelido, ardente o temperato, alla qualità del terreno, alla sua situazione, alla sua grandezza, al genere di vita dei popoli (agricoltori, cacciatori o pescatori); essi devono riferirsi ancora al grado di libertà che la costituzione può tollerare, alla religione dei loro abitanti, alle loro inclinazioni, alle loro ricchezze, alle loro istituzioni, alla loro educazione. Essi infine sono in relazione fra di loro, con la loro educazione. Essi infine sono in relazione fra di loro, con la loro origine, con l'oggetto del legislatore con l'ordine delle cose su cui sono stati stabiliti. Bisogna quindi considerarli da tanti punti di vista. Tutti questi rapporti presi insieme formano lo spirito delle leggi ».

Con essi Montesquieu mitiga il suo schematismo astratto. Ma si smentisce in un secondo brano: « Bisogna osservare che quanto io chiamo virtù nelle repubbliche è l'amore della patria cioè l'amore dell'eguaglianza. Non si tratta di una virtù morale nè della virtù cristiana, ma della virtù politica ed è questa la molla che fa muovere il governo repubblicano, come l'onore è la molla che fa muovere la monarchia. Ho dunque chiamato virtù politica l'more della patria e dell'eguaglianza. Conviene far bene attenzione che v'è una gran differenza tra il dire che una certa qualità, modificazione dell'azione o virtù non è la molla che fa agire un governo e dire che essa non è in tale

governo. Tanto vale il dire che le virtù morali e, cristiane siano escluse dalla monarchia e che anche la virtù politica non vi è. In una parola l'onore è nella repubblica se bene la virtù politica ne sia la molla e la virtù politica è nella monarchia se bene l'onore ne sia la molla ».

In questo brano Montesquieu ha voluto distinguere la struttura dalla molla, dicendo che l'onore è la molla di un governo, ma può esistere anche come entità diversa nello stesso governo se la molla di esso è invece la virtù. La spiegazione non è soddisfacente dato il suo carattere polemico: si deve ammettere che la virtù è tanto nella repubblica che nella monarchia e che l'onore è tanto nella monarchia come nella repubblica.

Le leggi, la struttura, la corruzione dei regimi sono quindi considerate attraverso la storia di essi. Ed è questa la parte interessante del libro, perchè espone la vera critica di Montesquieu ai regimi del suo tempo, discendendo dalle astrazioni alla considerazione dell'effettivo stato della Francia. Però anche questa parte non ci consente di elaborare una dottrina universale, ma ci riconferma anzi che la rivoluzione non poteva accadere che in Francia, con principii valevoli soltanto per lo spirito francese e per i mali della nazione francese.

In questa critica dei regimi Montesquieu ci mostra tutti i suoi intendimenti contro il dispotismo. Ci mostra anche la sua avversione alla monarchia temperata, perchè il monarca temperato, levandosi d'attorno tutti gli inter-

mediari, vuole comunicare direttamente con il popolo; allora questo diventa più forte di lui, e lo Stato degenera. Nonostante l'esagerazione di queste posizioni, esse forse erano necessarie dato l'intendimento di cambiare completamente il regime francese e perciò di provocare la rivoluzione.

Ma in questa critica della monarchia temperata trapela un'altra interessante prova della contingenza del pensiero di Montesquieu. Egli era nobile, era il barone Secondat di Montesquieu, ed apparteneva ad una delle maggiori famiglie francesi. In fondo egli quindi rimpiangeva l'antica struttura della nobiltà francese, conservando lo spirito della Fronda. La quale era stata una insurrezione dei nobili contro il Cardinale Mazarino tutore dell'autorità monarchica. La Fronda aveva sostenuto i parlamenti ma, si intende, non quelli democratici: i suoi parlamenti erano una specie di Corte dei conti che doveva registrare gli atti del governo, far presente al Re certi invonvenienti e tentar di mantenere quindi la subordinazione degli atti sovrani all'approvazione nobiliare. Montesquieu rimpiange tutto questo, ma il nuovo sistema che auspica è molto astratto e lontano da quelle antiche esigenze reali.

Interessa ancora leggere nell'opera la critica contro la crudeltà delle leggi. Montesquieu lotta così contro la tortura, la tratta degli schiavi, e specialmente quella dei negri. Ma tutto ciò, per quanto geniale, ha sempre un valore documentale sulle condizioni della Francia nel secolo

XVIII, e non un valore permanente nè universale.

Circa lo schema della divisione dei governi egli riprende l'esposizione di un determinismo ciclico già fatto da Platone. Per il quale le forme di governo si distinguono in monarchia, aristocrazia e democrazia, degeneranti rispettivamente in tirannide, oligarchia e demagogia. Questi Regimi subiscono, attraverso le loro decadenze, continue trasformazioni, ma restano dottrinalmente fissi. Ora Montesquieu ha recato alla tripartizione platonica una lieve variazione, dividendo le repubbliche in aristocratiche e democratiche, ed aggiungendo alla monarchia il dispotismo.

VII. - LA TEORIA DELLA DIVISIONE DEI POTERI.— Dalla teoria dei governi Montesquieu dedusse quella dei poteri. Ma prima ancora dei poteri veniva per lui la teoria della legge. Gli fu perciò obiettato che in tal modo egli faceva sorgere il diritto dalle leggi, mentre invece doveva essere il contrario. Montesquieu rispose che le leggi derivavano però a loro volta da un diritto anteriore, e cioè da quel diritto naturale che egli riteneva come ragione universale umana posta a base del governo e del dominio dei nostri fatti.

Ma chi è che fa le leggi? ed in nome di quale diritto si possono creare queste formule impegnative di tutte le personalità umane che vivono nell'ambito dello Stato? Si tocca così in tal caso il famoso problema della libertà.

Molti rispondono: « Lo Stato libero è quello nel quale

non c'è alcun abuso di poteri ». Ma come si può ottenere che il potere non abusi di sè stesso? E' qui che Montesquieu sviluppa la sua famosa teoria della divisione dei poteri, enunciando che quell'abuso non può avvenire se la libertà di un potere è contenuta dall'altro.

Questa teoria dei poteri era stata già esposta da Aristotele, ed anche da Locke. Ma Montesquieu ha il maggior merito di essa avendola disciplinata ed avendone determinate le più nette separazioni. Egli ha fissato il campo rispettivo d'azione dei varî poteri, legando il suo nome a questa sua centrale e fondamentale dottrina, importante anche se respinta dai nostri regimi.

I poteri per Montesquieu si dividono in: potere esecutivo, potere legislativo, potere giudiziario.

Determinatili, Montesquieu esamina i modi del loro funzionamento ed i criteri della loro distinzione. Infatti se il potere esecutivo potesse anche esse legislativo avrebbe facoltà di variare con una legge un atto già compiuto, o viceversa; o potrebbe anche creare la legge con lo scopo di compiere determinati atti. Allo stesso modo il potere legislativo non può detenere anche l'esecutivo perchè allora farebbe le leggi con lo scopo di eseguirle in un certo modo e cioè a suo piacimento. Ma sopratutto è il potere giudiziaro che deve restare incontaminato, perchè, se esecutivo, subordinerebbe la giustizia all'azione amministrativa; se legislativo, eseguirebbe delle sentenze coordinate a leggi da esso steso fatte.

Naturalmente la molto facile obiezione da muovere e Montesquieu è che egli costruisce questa impalcatura presumendo che tutti gli uomini di governo debbano essere perversi e proclivi ad un esercizio violento e malvagio del potere. Ciò che non è. In alcuni momenti storici monarchi, oligarchi, o demagoghi hanno potuto esorbitare, ma trattasi di momenti eccezionali, poichè in realtà l'uomo non è così cattivo come la premessa di Montesquieu vorrebbe dimostrare.

Montesquieu si giustifica osservando che egli non intende ritenere malvagi tutti gli uomini. Egli ritiene soltanto che « vi possa essere il monarca assoluto, il quale per bontà d'animo, per rispetto alle consuetudini o alle leggi naturali, per benevolenza, esplica ed applica questa sua autorità in modo giusto. Però manca al popolo, in questo caso, la garanzia che la costituzione nella quale vive sia tale dá assicurargli la libertà ». Ecco così ritornare nuovamente questo concetto della libertà, cioè della vita libera degli uomini nell'ambito delle leggi, il cui toccasana è riposto nella separazione dei poteri.

Per dare un contenuto empirico e reale alla sua teoria, Montesquieu si rifà alla costituzione inglese. Egli aveva vissuto due anni in Inghilterra. Ma la vita costituzionale che di essa ci narra non è per niente reale, ma soltanto romanzesca. E gli ci inventa una costituzione inglese dotata di tale bellezza quale gli inglesi stessi non conobbero mai. Il suo è un meraviglioso romanzo di una costituzione scar-

nificata, e presentata ad un popolo britannico che non si era mai accorto però di vivere in siffatto stato di felicità.

E tutto questo entusiasmo letterario Monesquieu lo ha perchè crede di trovare nella costituzione inglese una perfetta divisione dei poteri: il monarca è sorvegliato dal popolo e viceversa; tra monarca e popolo c'è un Gabinetto responsabile, ed anche due assemblee ben distinte, la Camera dei Comuni e l'altra dei Lords. I Lords detengono alcuni privilegi, ma Montesquieu non lo dice, rivelando ancora una volta il suo antico spirito nobiliare, che riecheggiava la Fronda.

Nel fatto che la Camera dei Lords non può far niente senza che la deliberazione sia inviata alla Camera dei Comuni e viceversa, Montesquieu vede l'applicazione di quel suo principio per il quale il potere deve limitare il potere. L'incastro di funzioni che egli denuncia potrebbe essere rappresentato da un parallelogramma in cui uno degli angoli è formato dal Re e dal popolo; a gli altri due angoli dai Lords e dalla Camera dei Comuni. Questo parallelogramma vive staticamente, poichè le forze che lo compongono, sorvegliandosi a vicenda, sono condannate all'inazione. Accorgendosi di questa obiezione Motesquieu se la cava molto brillantemente, ma con una ingenuità che stupisce. Egli scrive cioè: « Nel corso naturale delle cose, esse camminano. Perciò tutti questi organi dello Stato saranno costretti a muoversi anch'essi, e cammineranno. Ma essendo essi controllati l'uno dall'altro, saranno costretti a

muoversi di conserva ». L'ottimismo poetico e letterario di Montesquieu è qui evidentissimo.

Molto concretamente c'è invece da domandarsi: ma chi è che pone queste leggi? chi costituisce questo potere legislativo? come può il popolo manifestare la propria volontà? Non si può infatti pensare che esso, riunito, faccia conoscere le proprie intenzioni. Viene allora escogitata la dottrina della rappresentanza e della votazione. Cioè uno dei germi più perniciosi contenuti nel pensiero di Montesquieu.

Ciascun uomo avrebbe il diritto di essere rappresentato e ciascuno di votare, salvo che, dice lo scrittore, non sia indegno, per la sua bessezza, di essere cittadino. Il principio è così quello del suffragio universale, rimasto purtroppo in vigore anche in Italia fino alla Marcia su Roma.

Ora in tutta questa concezione schematica, terribilmente arida, non si sa lo Stato che cosa stia a fare, nè quali scopi abbiano questi poteri. Ciò che sfugge a Montesquieu è quel che Rousseau riprese più tardi: è cioé il problema dell'uomo. Montesquieu si occupa di uno schema astratto, di un accasellamento di funzioni, ma non si domanda mai: e gli uomini? Infatti la richiesta principare che gli vien mossa è: che uomo mettiamo dentro il tuo schema? e come può vivere? e potrà avere tutte queste virtù e questa ragione? Ma di tutto questo Montesquieu non dice una parola. Il problema dell'uomo non lo

riguarda.

Gli effetti disastrosi li abbiamo visti in seguito. L'attuazione dello Stato liberale democratico di Montesquieu fu forse più integrale di quanto egli stesso non si attendesse. Dalla instaurazione repubblicana del 1871 alla sconfitta di questi ultimi tempi, quindi in 70 anni, la Francia ha applicato la divisione dei poteri, l'elettoralismo, ecc. Ma il problema dell'uomo non fu visto, e nemmeno quello della giustizia. Onde gli interessi del primo forzarono la porta, e si rivelarono in modo singolo, egoistico, particolaristico. Assaltarono cioè lo Stato e lo conquistarono poichè lo Stato non si era preoccupato di studiarli sopratutto nel loro valore psicologico.

Accadde così pressapoco quello che era avvenuto a Roma. Polibio aveva dato di Roma uno schema, attraverso il quale faceva in essa coesistere la tripartizione aristotelica dei governi. Invece nei suoi stessi tempi una nuova classe si andava rivelando, quella della borghesia, cioé degli « equites », i quali, non trovando posto nello schema, fecero la rivoluzione e costituirono l'Impero.

Così anche in Francia, dal 1871 al 1941, la borghesia creò il dominio della famose 200 famiglie, cioé di quella stessa categoria privilegiata dell'aristocrazia francese che prima del 1789 deteneva il potere, non pagava le tasse, possedeva i maggiori beni della Nazione, e non aveva poi alcuna responsabilità.

A Montesquieu il concetto di questa responsabilità

sfugge del tutto. Non ne vede che un piccolo particolare: quelio della responsabilità del Gabinetto di fronte al monarca ed all'assemblea. Ma la responsabilità morale di tutti coloro che governano e di tutti i cittadini di fronte allo Stato, gli è estranea.

Intanto oggi è proprio in nome di questa responsabilità dimenticata dal liberalismo che si fanno le rivoluzioni contro di esso, e che specialmente si fa la rivoluzione fascista.

Dunque questo schema artificioso, immaginario, di una costituzione così detta inglese, posto a base del movimento liberale, non contiene dentro di sè niente. E' come un grande appartamento nel quale non si sa chi dovrà andare a vivere. Quando si costruisce cualche cosa bisogna invece farlo con un fine umano e concreto ben determinato. Non basta con Montesquieu porre come premesse indispensabili alla costituzione della società la virtù e la ragione, ma restando nel formalismo, nel vuoto, e non orientandosi verso alcuna specifica e chiara finalità.

La trascuranza del concetto della responsabilità incide poi pericolosamente sull'istituzione elettorale. Montesquieu scrive: « Tutti i cittadini devono dare il loro voto per scegliere il rappresentante, meno coloro che sono in tale stato di bassezza da essere ritenuti incapaci. In ogni Stato libero, ogni cittadino che ha un'anima libera deve essere governato da sè stesso ». Questa facoltà di governarsi da sè legittima il diritto al voto, senza preoccuparsi

però di assegnare ai cittadini stessi una responsabilità dinanzi ad esso.

Ci si basa soltanto sulla premessa generale dello stato di natura, onde l'uomo è naturalmente consacrato, attraverso l'elettoralismo, come abile e capace di governare sè stesso e di governare anche gli altri.

VIII. - GIAN GIACOMO ROUSSEAU. LA VITA. — Noi dobbiamo a Rousseau quella concezione dottrinale dell'uomo da mettere dentro lo Stato, che mancò a Montesquieu. Rousseau sviluppa questa dottrina in due forme: in un senso con la concezione ottimistica dell'uomo ed in un altro senso con lo sviluppo del problema dell'educazione in correlazione con quella concezione. C'è dunque in lui non soltato una continuazione ma sopratutto uno sviluppo originale, ed in certo modo autonomo, dell'opera di Montesquieu.

Rousseau è una delle figure più misteriose e più strane che ci siano nella storia del pensiero, perché è l'uomo più disuguale che si possa immaginare. Inoltre è un uomo la cui opera può essere giudicata proprio in base all'analisi clinica della sua vita e della sua persona.

Nacque nel 17'2 a Ginevra da una famiglia ugonotta di origine francese, emigrata in seguito alla revoca dell'editto di Nantes, per cui i protestanti dovettero andar via dalla Francia. Il padre faceva l'orologiaio, era anche maestro di ballo, e fu il primo educatore di Rousseau, dato

che la madre era morta nel darlo alla luce. Insieme col figlio leggeva romanzi, e Giangiacomo racconta che parecchie volte videro tornare l'alba dopo aver letto tali romanzi per tutta la notte.

Il libro dal quale possiamo apprendere la vita di Rousseau è quello che egli scrisse ed intitolò « Le confessioni ». E' uno dei libri più sconcertanti che si possano leggere, perchè ispira a volte disgusto, a volte commiserazione, a volte irritazione, a volte scetticismo. Rousseau credeva di essere sincero nello scriverlo, ma invece c'era in lui un dissidio tra un senso di pudore, di vergogna di se stesso, ed una impudenza in contrasto con essa.

Da giovanetto fu dato in educazione ai parenti. Nella biblioteca di un suo nonno, pastore protestante, poteva leggere qualcosa di migliore dei romanzi che gli dava suo padre. A 13 anni era scrivano nello studio di un causidico, ma, irrequietissimo com'era, sentiva sempre il bisogno di evadere, onde passò da un incisore che lo trattava male. Tanto che egli ci racconta che dovette farsi due personalità: una personalità passiva nell'obbedienza al padrone, e l'altra libera che si sviluppava qundo leggeva.

Ma l'episodio più importante nella vita di Rousseau è il seguente. Una domenica egli era andato a fare una gita con alcuni compagni; ma tornando la sera troppo tardi trovò la porta di Ginevra chiusa. Temendo di essere picchiato dal padrone scappò come si trovava, senza un soldo, fin quando non trovò un parroco il quale l'accolse

molto benevolmente, e gli domandò qualche cosa della sua religione. Rousseau gli disse che era protestante ed allora il parroco pensò di farlo convertire al cattolicesimo.. Lo mandò così da una signora, Madame de Varens. Questa signora, figura importantissima nella vita di Rousseau, si era convertita da poco al cattolicesimo ed era molto ricca. Essa concepì per questo ragazzo, che la chiamava « Maman », un affetto molto strano. Le reciproche relazioni sentimentali durarono parecchi anni, assumendo diversi aspetti. La signora fece moltissimo per Rousseau: egli in quel tempo potè viaggiare, visitare Parigi ecc. Ma una volta, ritornando, la trovò completamente mutata. La signora aveva preso un amante, il quale probabilmente non desiderava vedersi fra i piedi il giovane Rousseau. Questo allora fuggì. Venne in Italia, dove fu servitore prima nella casa del conte di Vercelli, e poi a Torino. In casa di questo conte di Vercelli gli avvenne il seguente fatto: egli, come domestico, era diventato l'amante della cameriera. Un giorno rubò un nastro. Accusato di ciò, calunniò la cameriera dicendo che era stata lei a rubare. Ora è stranissimo che proprio quest'uomo vantato come uno dei creatori della morale politica racconti egli stesso ciò, sebbene aggiunga che quel che ha sofferto nella vita posteriore sia stato probabilmente l'espiazione di questa cattiva azione commessa da giovane.

Andato a Parigi vi conobbe un diplomatico, di poi mandato come ambasciatore a Venezia. Rousseau lo seguì

in qualità di segretario. Il contatto con la Repubblica veneziana, e con la sua costituzione, gli diede la prima idea di occuparsi di materie e di istituzioni politiche, poiché fino allora (ed aveva già 29 anni) non aveva ancora saggiato sè stesso in nessuna opera.

Tornato a Parigi si mise a studiare musica e scrisse un'opera che, rappresentata dinanzi al Re ed alla sua amante, la Pompadour, ebbe fortuna cosicché il sovrano invitò Rousseau a Corte per assegnarli una pensione. Preso da uno dei suoi accessi di pudore e di misantropia lo scrittore non volle andarci. Ma pare che vi concorressero anche altri motivi fisici, dipendenti dalla sua malattia.

Dopo alcuni giorni, recandosi a visitare un amico messo in prigione nel castello di Vincennes per ragioni di stampa, Rousseau vide affisso per la strada un concorso bandito dall'Accademia di Digione per una memoria sulla importanza delle scienze e delle arti. E' questo il momento determinante della vocazione di Rousseau per la scienza politica. Egli, letto l'avviso, scrisse la sua dissertazione, che fu la sua prima opera scientifica e che vinse il premio.

Tra questo successo, e l'altro musicale che aveva conseguito dinanzi alla Pompadour, Rousseau si impose come uomo di grande talento all'attenzione parigina. Ma da allora cominciò anche la sua vita tragica.

Egli era ammalato di prostatite, cosa che rende l'uomo molto irritabile, ed aveva anche una tremenda nevra-

stenia. Così in lui si avverte una doppia personalità. Da un lato c'è un pazzo che la follia sta per ghermire irrimediabilmente; da un altro lato c'è un uomo morale, logico, razionale, conseguenziale, che reagisce alla follia. In questa smania egli giunge a volte a preferire colpe non commesse alla vergogna di fatti non colpabili. Per esempio egli racconta di avere avuto cinque figli e di averli portati tutti per diverse ragioni al brefotrofio. Invece Rousseau non poteva aver figli. Vergognandosi di ciò, preferì raccontare una colpa tremenda come quella dell'abbandono dei neonati anziché pensare che la sua memoria sarebbe stata offuscata dal fatto della sterilità.

Questo è lo spirito di Rousseau. Spirito di un genio indiscutibile, ma anche dell'uomo più disgustoso che si incontri nella storia delle lettere. Da qui la sua intima tragedia tra la follia che sta in agguato e l'intelligenza che gli fa muovere il pensiero con abilità ed elevatezza veramente rara.

Sono le sue esigenze personali che giungono anche a fargli dare al principio dello stato di natura alcune considerazioni intime e tutte sue. Egli amava di fare lunghe passeggiate, descritte in un delizioso libro intitolato: « I sogni di un camminatore solitario ». In esso si legge della gioia che egli provava a stare in mezzo alla natura, tra le campagne. Questo suo culto lo rese anche uno dei fondatori del romanticismo, oltre che un luminare del liberalismo democratico.

Dopo aver vinto il concorso dell'Accademia di Digione, Rousseau scrisse un altro saggio sull'uguaglianza tra uomini, il quale, benché non premiato, ebbe lo stesso una grande divulgazione dando a Rousseau un nuovo successo. Lo scrittore pensò di dedicare il saggio alla sua città natia, Ginevra, e di tornare a risiedere in Svizzera. Ma i governanti di Ginevra gli fecero intendere che ciò non era di loro gradimento, e così Rousseau fu costretto a trovarsi un posto di istitutore nel castello di una signora molto benevola verso di lui. Presso di essa si innamorò della signora d'Epinay, la quale fu molto lusingata di essere amica di un uomo così straordinario, nonostante le ripugnassero il suo fisico ed il suo carattere.

Ma i molti pettegolezzi, ed alcune altre circostanze speciali, consigliarono a Rousseau di lasciare anche quel posto. Fu allora ospitato nel castello del Maresciallo di Lussemburgo (1757), nel cui parco passò i migliori anni della sua vita. A contatto con la natura che adorava scrisse alcune tra le sue opere più importanti: « L'Emilio », « La legge sugli spettacoli », ed il « Contratto sociale ». Vi cominciò anche a scrivere la « Nuova Eloisa », romanzo nel quale racconta le sue avventure con Madame d'Epinay e le sue « Confessioni ».

Il chiasso destato da « L'Emilio », lo costrinse però a lasciare anche quel castello e a iniziare il periodo più agitato se pure più glorioso della sua vita. Ormai celebre in tutta Europa, egli era legato ai primi uomini dell'Enciclo-

pedia. Ciò nonostante la sua misantropia cresceva, fino a diventar quasi mania di persecuzione. In ognuno vedeva nemici capaci di assassinarlo. Onde si ritirò in un piccolo paese della Svizzera, dove la vita gli fu resa difficile e tale da costringerlo a girare ancora ed a rifugiarsi in Inghilterra, ospitatovi da Davide Hume.

Avrebbe potuto avere una pensione dal Re d'Inghilterra, ma anche qui si mise in urto con Hume, fu costretto ad allontanarsi, e pe seguitato dalla sua mania di vedere in tutti dei nemici passò isolato gli ultimi anni della sua vita occupandosi di cure domestiche. Morì nel 1778.

La vita e le opere di Rousseau confermano quanto più sopra già dissi: e cioé il suo intimo contrasto tra una follia in agguato per ghermirlo ed una intelligenza veramente e terribilmente limpida. In realtà è un mistico, ma in molti casi è un sensista: ed il suo misticismo è allora turbato da quel sensismo che finisce in un razionalismo ad oltranza. Egli fu detto anche cattolico. Ed in effetti c'è in lui la consapevolezza di una specie di scintilla divina che interiormente ci consente di discernere il bene dal male. Va però considerato che questa sua scintilla è soltanto un espediente per liberarsi dall'intrigo in cui si è posto definendo l'uomo come naturalmente buono e non sapendo poi come fare dinanzi al male che intanto realmente esiste, e nel quale egli cade.

Rousseau non fu come Voltaire un grande stilista. E

ciò perché cerca di approfondire fino all'esasperazione i problemi, cosa che Voltaire non ha mai fatto. Così egli si addentra nella suddetta dottrina del bene e del male, sviluppata sopratutto nell'« Emilio », giungendo a situazioni paradossali. Per esempio afferma che mentre gli istinti naturali dell'uomo sono buoni, il suo ragionare in base agli insegnamenti della vita collettiva li rende cattivi: quindi il ragionare sarebbe una degnerazione dell'uomo. Contemporaneamente ha delle bellissime espressioni mistiche, come quando esclama: « Quanti libri tra Dio e me! ».

Su questa considerazione ottimistica dell'uomo naturalmente buono, e pessimistica della società considerata come cattiva, si fonda tutta la dottrina di Rousseau; ma anche in essa c'è un ingenuo riflesso della misantropia personale di lui che di sè stesso sembra dirci: Rousseau è buono; sono i suoi nemici che lo rendono cattivo.

XI. - LE OPERE DI ROUSSEAU. — L'« Emilio » è una opera pedagogica. Stampata in Olanda, fu condannata dal parlamento di Parigi, e simbolicamente bruciata. Essa ci presenta un giovane di ottima famiglia che vive in condizioni eccezionali, con un precettore più eccezionale di lui. Questo precettore non vuole violentare gli istinti dell'allievo, ma solo dirigerli, in modo che essi possano sviluppare soltanto le qualità native e la nativa bontà del soggetto, il quale così le conserverebbe, conquistando poi

anche le ulteriori nozioni scientifiche e filosofiche necessarie per diventare un uomo completo.

Ma in conclusione Rousseau stesso si accorge che ad Emilio, per voler essere buono, ed anzi tre volte buono, succedono cose piuttosto incresciose: così per esempio è un marito infelice. Il romanzetto non soddisfa, per quanto conservi il suo valore di testo fondamentale nella storia della pedagogia.

Il saggio « Sull'uguaglianza degli uomini » è invece molto più profondo in quanto contiene le origini del sistema politico di Rousseau, mentre ribadisce la sua idea fissa dell'uomo pritimitivo. Quest'uomo corrisponde ad una concezione soltanto ipotetica: esso ha la forza e la possibilità di difendersi e di procurarsi il sostentamento, ma niente di più. E' piuttosto una bestia che può cogliere dall'albero i frutti che gli occorrono, dissetarsi al ruscello, e riposarsi all'ombra dell'albero stesso. Il suo passaggio alla fase dell'uomo civile è inspiegabile. Poiché egli naturalmente non è che un animale qualunque: pecora, cane, lupo, ecc.

Quest'uomo primitivo ha a disposizione tutta la natura, e vive in un momento della sua vita biologica nel quale non esiste nè il bene nè il male, perché non esiste l'eguaglianza, e tutto è naturalmente secondo giustizia. Il formarsi della società umana denuncia deficienze ed artificî, di cui lo scrittore cerca servirsi per giustificare il passaggio da quell'uguaglianza naturale alla diseguaglian-

za sociale.

In questo scritto, cupo, triste e pessimista, privo nei suoi apprezzamenti dell'uomo e della sua opera, di ogni carattere veramente scientifico, pratico, serio, e positivo, quel che distingue l'uomo primitivo da quello civile è la parola. Ma essa rappresenta per Rousseau un dato negativo. Mentre infatti Aristotele aveva detto: « La natura ha dato la parola all'uomo e lo ha perciò destinato alla vita sociale », Rousseau dice: « La società non è naturale all'uomo, quindi la parola non è naturale ». Così non è neanche naturale che la società e le leggi diano intralcio ai deboli e forza ai ricchi. Quest'ultimo argomento denuncia il preconcetto che esiste nell'opera di Rousseau, come esisteva negli scrittori che prima di lui lo usavano: i forti sono tutti cattivi e i deboli sono tutti buoni; i ricchi sono tutti perversi ed i poveri invece esemplari. Il preconcetto sta nella necessità polemica e contingente di reagire in Inghilterra contro il dispotismo e la monarchia assoluta, ed in Francia contro le caste e le condizioni fatte da uno stato accentratore. L'argomento non è perciò universale, ma infirmato dalla sua momentaneità.

In tutto lo scritto insomma si ricerca quanto la passione e la forza abbiano potuto introdurre di artificioso nella società; il che, in quel tempo, doveva destare grande scalpore, ricorrendo allora molto il luogo comune di una serietà contrapposta all'uomo, di una ragione ostile alla natura ecc. Così anche Rousseau si pone, come tutti

gli altri, sulla via che vedemmo già tracciata da Hobbes.

Lungo questa via egli scrive « Il contratto sociale », opera che ebbe un'importanza enorme poichè in essa Rousseau ritenne di avere risolto tutti i problemi postisi sulla costituzione della società. Pubblicato nel 1762, il libro, dice Rousseau, è soltanto un estratto di un'opera intrapresa in altri tempi e quindi poi abbandonata. Ma probabilmente anche questa è una delle sue solite menzogne.

Il « Contratto scciale » contiene due dottrine fondamentali per il consolidamento del pensiero liberale e sopratutto democratico: la dottrina del contratto fra gli uomini, e quella della volontà generale. Con tale atteggiamento dottrinale Rousseau si differenzia dal Montesquieu: infatti questo cercava di creare un ideale di Stato deducendolo in modo romanzesco da considerazioni storiche ed empiriche, mentre Rousseau cerca di giungere ad una concezione scientifica della politica. Concezione che, se pure ha il vanto di essere la prima, è sempre lo stesso un assurdo giacchè la politica è un'arte e non una scienza.

Il libro è denso di riferimenti alla storia romana, greca e confemporanea: il che dimostra la cultura dell'autore, ma anche quell'ingenuità comune agli scrittori dei '700, i quali si accaparravano i fatti della storia unicamente per i loro fini particolari. Sarebbe anzi interessantissimo uno studio intorno alla critica storica fatta dal-

l'Enciclopedia per cercare di scalzare le contemporanee istituzioni attraverso la revisione del passato. Così, che io sappia, intorno alla critica storica di Rousseau, un simile studio manca. Sarebbe interessante vederlo inquadrato nel'o studio di tutta la revisione storica del secolo XVIII, nel quale ad esempio fu iniziata la critica che ha demolito il testo di Livio, tendendo a far vedere come il grande storico romano si fosse servito di testi non perfettamente obiettivi.

Il « Contratto sociale » sembra non sia però originale. I suoi stessi principî furono infatti scoperti in una certa costituzione ginevrina data nel 1384 dal Vescovo Fabri. Rousseau presumibilmente dovette conoscerla e sentirne l'influenza, insieme con le altre costituzioni democratiche della sua patria.

L'opera si divide in quattro libri. Il primo sul passaggio dell'uomo dallo stato di natura allo stato civile; il secondo sul'a legislazione e sul creatore della legge (è interessante osservare che qui Rousseau parla di popolo sovrano); il terzo sulle idee politiche e sulle varie forme di governo; il quarto sulla volontà generale e sul modo con cui le leggi politiche, in quanto consentite da questa volontà, hanno un valore universale; segue infine un capitolo che tratta della religione. Rousseau tende ad instaurare una religione civile, con un settarismo ed una faziosità che ci fa molto pensare a quel tipo di religione razionale derivata dal protestantesimo. Il che non manca

di meravigliarci perchè Rousseau in fondo era un mistico.

Gli argomenti trattati in questi quattro libri sono sempre considerati astrattamente. Essi toccano i problemi essenziali della politica, ma la deficienza nella loro impostazione sta nel fatto che Rousseau non era mai stato in contatto con un'organizzazione politica qualsiasi. Aveva tutto creato nel suo cervello, giungendo ad affermazioni a volte grandiose, ma soltanto letterarie. Perciò è strano ed inverosimile che a questa piccola opera di appena duecento pagine, così astratta e così lontana dalla realtà, si sia ricollegata nientemeno che la Rivoluzione francese. Durante la quale pochi uomini furono inveró nominati come semidei quanto Rousseau. La « Dichiarazione dei diritti dell'uomo », votata nel 1789, ed a lui ispirata, fu pertanto molto assurdamente paragonata ai Dieci Comandamenti di Dio, che invece sono quanto di più semplice e di più aderente alla realtà possa esistere.

Che la « Dichiarazione » derivi da Rousseau lo dimostra tutta l'orditura del « Contratto sociale ». Nel primo capitolo di esso è detto: « Io voglio cercare se nell'ordine civile vi possono essere alcune parole di amministrazione legittima e sicura, prendendo gli uomini quali sono e le leggi quali possono essere. Tenterò di congiungere sempre in questa ricerca ciò che il diritto permette con ciò che l'interesse prescrive, affinchè la giustizia e l'utilità non si trovino divise ». Con la parola « amministrazione » Rousseau intende indicare il governo degli

uomini. Ma questo governo nel testo del libro poi si diluisce e scompare.

Il suo problema centrale è quello di indagare come l'uomo, nato libero, sia dapertutto invece schiavo. Scrive di credere che ciò derivi da una forza e da un diritto che non viene dalla natura, ma che si fonda su convenzioni. Si tratta di stabilire quali siano queste convezioni.

Rousseau si rifà alle prime società, criticando le concezioni che Hobbes e Grozio ebbero di uno Stato fondato esclusivamente sulla forza ferrea ed egoistica. Critica inoltre Aristotele il quale aveva detto che gli uomini non sono naturalmente uguali, ma che gli uni nascono per la schiavitù e gli altri per la dominazione. Secondo Rousseau, Aristotele aveva ragione, ma prendeva l'effetto per la causa: infatti ogni uomo nato nella schivitù è nato per la schiavitù. Gli schiavi perdono tutto nei loro ceppi e perfino il desiderio di uscirne. Fu la forza a fare i primi schiavi, e fu la loro vigliaccheria a perpetuarli.

Umoristicamente Rousseau pensa che il Re Adamo e l'Imperatore Noè, nati liberi e padroni del mondo, possono anche essere i suoi progenitori. Può perciò egli ritenersi legittimo Re del genere umano? Con questo evidentemente critica il legittimismo monarchico.

In quanto poi al patto che gli uomini avrebbero stretto fra loro, per porre fine agli ostacoli che nuocevano alla loro conservazione nello stato di natura, aggregandosi in una somma di forze, Rousseau non ci dice nulla di defi-

nitivo. A parte il puro valore ipotetico di questa assemblea in seno alla quale gli uomini si sarebbero messi d'accordo, il pensatore non ci parla per niente del modo col quale il patto sarebbe stato stretto. Inventa invece, non trovando altre soluzioni, il « patto tacito ». Ma allora dobbiamo abbandonare il piano storico e metterci su quello biologico. E su questo piano può anche Rousseau scrivere una bella pagina di fede, dicendo che ogni uomo ha dentro di sè una scintilla divina, cioè un'emanazione della divinità che gli consente di sentire queste necessità e di risolverle.

Intanto però, con questa pagina, egli dovrebbe giungere all'assurdo di giustificare anche il diritto divino della monarchia, pur di dare un fondamento trascendentale alla concezione dell'uomo naturalmente buono.

In un'altra pagina dice così: « Questa somma di forze non può nascere che dal concorso di molti, ma la forza e la libertà di ogni uomo sono i primi strumenti della sua conservazione; ed allora come potrà egli impegnarle senza nuocersi e senza trascurare la cura che gli si deve? Questa difficoltà ricondotta al mio argomento si può enunciare in questi termini: trovare una forma di associazione che difenda e protegga da tutte le forze le persone ed i beni di ciascun associato e per la quale ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca però che a sè stesso e resti libero come prima ».

Ma resta per noi incomprensibile come questa forma

di associazione possa proteggere contemporaneamente la comunità e l'individuo; errore nel quale Rousseau cade più volte: afferma infatti altrove il potere illimitato di quello che egli chiama « il sovrano », e poi polverizza quesa autorità negli individui che compongono lo Stato, attribuendo ad essi tutto il potere. La democrazia, proprio di questo secondo concetto ha fatto tesoro.

Rousseau dice: « Le clausole di questo contratto sono talmente determinate dalla natura dell'atto che la minima modificazione le renderebbe vane e di nessun effetto, di modo chè, benchè esse non siano mai state enunciate, esse sono dapertutto le stesse, dapertutto tacitamente ammesse e riconosciute. Quando il patto sociale sia violato ciascuno rilascia i suoi primi diritti e riprende la sua natura, naturalmente perdendo la libertà convenzionale per la quale egli aveva rinunciato all'antica ». Quest'idea della alienazione totale di ciascuno associato per tutti i propri diritti alla comunità era già stata formulaa da Locke. Essa intacca il concetto stesso della libertà, la quale può accettarsi solo integralmente: appena la si tocca, anche con il concetto limitativo più legittimo, cessa di essere libertà.

Il patto sociale è per Rousseau integrato dall'altra sua dottrina sulla volontà generale, la quale risale al concetto di sovranità.

La prima convenzione che avrebbe dovuto condurre al patto generale, è puramente ipotetica, e l'ipotesi non

è nè pur fondata su elementi storici o biologici o scientifici. Altra essa sarebbe stata se Rousseau, pur attenendosi al suo concetto dello stato di natura, avesse pensato che l'uomo appartiene ad una specie animale che conduce vita collettiva.

Il concetto del patto è integrato da quello della volontà generale, alla quale risale la sovranità. La volontà generale deve armonizzare le voontà particolari, e Rousseau ne enumerai caratteri, ond'essa è indistruttibie, inalienabile ed integrale. Anche qui si avvertono contradizioni stridenti ed evidenti assurdi logici. Sembra inverosimile che questo libro abbia avuto un'influenza cosı grande su la vita dei popoli. In certi passi sembra tendere ad un'esposizione storica, in altri ad una concezione metafisica e fra queste due oscilla continuamente. E' un libro, come fu detto, più sottile che rigoroso.

Mentre Montesquieu aveva tentato di costruire una filosofia della storia da cui aveva dedotto dei concetti, Rousseau sembra voglia porre principii assoluti, i quali portano però contro la sua incertezza nel modo di considerare gli uomini, a volte come sono, a volte come vorrebbe che fossero. Oltre di che è ingenuo nella sua sicurezza che il patto sia stato realmente stipulato: ne parla come se fosse stato presente all'assemblea e ne possedesse i verbali.

Questo libro che continuamente sconcerta e disorienta, per le innumerevoli contradizioni in cui cade, ebbe

però una innegabile, immensa influenza, dal suo primo apparire, sino ai giorni nostri. Vogliamo ben'inteso parlare qui dell'influenza politica, così come alla politica si riferisce la nostra critica fatta sin qui.

I critici di Rousseau hanno molto discusso sull'influenza da lui esercitata sulla rivoluzione francese. Secondo alcuni mentre Montesquieu sarebbe stato il padre del primo periodo (1789-91), Rousseau lo sarebbe stato del secondo, e cioè della Convenzione e del Terrore. Il che è strano, perchè i difensori di Rousseau adducono quanto egli sia stato contrario alla violenza. Il fatto è che però in tutte le conventicole legate alla rivoluzione chi è ritenuto come patriarca sommo del movimento è sempre Rousseau e non Montesquieu. Quest'ultimo era un nobile ed un moderato. Il primo invece assomigliava di più ai rivoluzionari, dei quali per altro nessuno era stato uomo veramente superiore. Essi erano sopratutto dei retori e dei mediocri, divenuti celebri perchè legati a certi grandi avvenimenti che hanno avuto una ripercussione mondiale.

In effetti a noi sembra che il solo ispiratore della rivoluzione francese sia stato Rousseau. Caratterizzato dal suo cinismo e privo di ogni spirito costruttivo, è molto vicino a quel movimento che ha creduto di rinnovare il mondo, ma che in sostanza ha ricalcato alcuni motivi tipici del momento dissolutivo della grande cultura greca.

CAPITOLO V.

IL LIBERALISMO NEL SEC. XIX
ED IL SUO INNESTO ALLA DEMOCRAZIA

1. - LE ORIGINI DELLA RIVOLUZIONE FRANCESE. — Trattando del liberalismo ho fatto vedere nelle precedenti lezioni come esso sia stato un fatto contingente all'Inghilterra. Parimenti è da dire per la democrazia moderna fenomeno legato a certe particolari condizioni politiche della storia di Francia.

Dopo il XV secolo si delinea in Francia il sentimento della nazionalità e sorge con esso il bisogno di un'istituzione che lo esprima e lo tuteli. Questa istituzione non poteva essere che uno Stato unitario accentrato e forte. A costituirlo concorsero sovrani e ministri illuminati come Luigi XI, Enrico IV, Richelieu, Mazzarino, lottando contro una feudalità tendente a spezzare e frazionare la unità della Francia. Questa feudalità resistette a lungo, provocando attraverso i secoli XVI e XVII insurrezioni, guerre e rivolte. Allorchè Luigi XIV pronuncia, contro

la nobiltà, la famosa frase « Lo Stato sono io », egli non intende affermare un assolutismo frenetico, ma la forza unitaria dello Stato, accentrata nelle mani del Re, anzichè particellata negli interessi dei feudatari.

La nobiltà fu così esautorata da questo principio. Fu in seguito, screditata, allorchè il Re, per tenerla in mano, la chiamò a corte, in quella vita di vizi, di giuoco e di depravazione condotta tra Parigi ed il magnifico palazzo di Versaglia.

Le conseguenze di ciò furono molto gravi. Anzitutto, mentre risiedendo nelle proprie terre la nobiltà contribuiva alla prosperità della Francia e faceva riconoscere il proprio diritto dal popolo accanto al quale viveva, in seguito, trasferendosi a corte, abbandonava i propri beni e privava il diritto di proprietà da ogni suffragio politico o sociale. In secondo luogo questa vita di corte faceva deperire le terre e diminuire le rendite. Il che costringeva il Re a mantenere con sovvenzioni i nobili, aggravando e perciò peggiorando il bilancio dello Stato.

La vita artificiale che veniva così condotta ed il parassitismo che screditava in seno alla corte la nobiltà e il clero, mentre impoveriva lo Stato, si risolvevano in una decadenza generale della vita sociale, economica ed addirittura civile della Francia.

Si giustifica allora in Francia l'azione dell'Enciclopedia e degli Illuministi, e la propaganga per la rivoluzione. Questa propaganda prendeva di mira una corte che si ri-

fiuta di accettare ogni collaborazione da parte di elementi estranei, che pure avrebbero potuto sanarle il bilancio. Per esempio, i suggerimenti dei fisiocratici per un ritorno all'agricoltura venivano accettati dal Re e dalla Regina con iniziative a volte evidentemente ironiche nei confronti di quelle teorie che preludevano alla rivoluzione. Perciò, al posto degli irrisori rimedii, quel che occorreva era appunto una grande e risolutiva soluzione.

Esisteva in Francia un istituto in seno al quale, nei momenti supremi della nazione, tutte le classi cui il popolo francese era diviso, e cioè clero, nobiltà e terzo stato, potevano essere chiamate a collaborare con la monarchia. Quest'istituto era quello degli Stati Generali, non più convocati dal 1614. Ora il popolo, data la difficoltà del momento, ne invoca la riconvocazione, ma la monarchia ostinatamente si rifiutava di farlo, ancora ciecamente fiduciosa nella sua capacità provvidenziale. Chiamò al governo grandi riformisti, come Turgot e Necker, sperando di poter sanare la piaga, ma alfine si vide costretta a riunire gli Stati Generali

La convocazione avvenne nel 1789, ma era troppo tardi. Il terreno era ormai arroventato dalla propagànda democratica, dagli errori della monarchia e della nobiltà, dalle tremende condizioni nelle quali il popolo versava. Perciò attraverso gli Stati Generali era la rivoluzione che si apriva la porta in Francia.

Ma tutto questo era profondamente francese. Perchè

preetndere che la stessa rivoluzione, e le ideologie da essa sorte, dovessero valere anche presso altri popoli caratterizzati da diverse condizioni di vita?

Così, per esempio, in Germania esistevano 300 piccoli Stati circondati da una miriade operosa di feudatarii rimasti a contatto con i loro contadini, ben diversamente da come aveva fatto la nobiltà francese. Come pretendere che anche la Germania facesse la rivoluzione? Ed infatti in Germania democrazia e liberalismo non attecchiscono.

Vediamo l'Italia. Il XVII secolo aveva segnato la nostra decadenza letteraria. Nessun gran nome ha carattere veramente universale. Invece il secolo XVIII si apre con due grandi uomini che riportano gli italiani alla loro fatale missione storica: Giambattista Vico ed Antonio Muratori. Ambedue, sia pure con metodo diverso, ma comunque integrandosi vicendevolmente, intuiscono che la necessità degli italiani è quella di richiamarsi alla storia d'Italia, al suo passato, ed in esso trovare l'archivio meraviglioso di tutte le esperienze gloriose con le quali creare una nuova Nazione.

Così il secolo XVIII appare fin dall'inizio fervido di pensieri e di operosità. C'è nel settentrione un centro rappresentato dal Beccaria, dal Romagnosi, dai fratelli Verri, dal Gioia e da tanti altri; c'è nel meridione un secondo centro espresso dal Galiani, dal Genovesi, dal Filangeri, dal Pagano, ecc. Tutti questi grandi uomini esaminano i problemi italiani ed auspicano il rinnovamento

della loro patria.

L'Italia era allora divisa in diversi Stati. Il Regno di Napoli era governato da un ramo dei Borboni di Spagna. Lo Stato della Chiesa, avendo ormai rinunciato ad ogni pretesa di dominio politico universale, si accontentava della sua universalità religiosa, tormentandosi tra l'estremismo dei gesuiti e l'altro quasi eretico dei giansenisti. Il Granducato di Toscana, estintasi nel 1737 la famiglia Medici, era passato al Duca di Lorena. La Lombardia apparteneva all'Austria. Venezia e gli altri ducati andavano decadendo. Il Regno di Sardegna restava l'unico Stato veramente nazionale ed indipendente.

Però l'Italia conservava ancora la virtù di trasformare gli stranieri venuti sul suo suolo e di italianizzarli. Così fece infatti per tanti di questi Sovrani che, scesi in Italia, ne trassero insegnamento illuminato, ed iniziarono un'opera di ricostruzione interna che avrebbe certamente, anche senza le scosse della rivoluzione francese, compiuta l'unità della penisola, forse in forma federativa, e con modalità diverse da quelle risorgimentali, ma indubbiamente evitandoci certe catastrofiche influenze liberaloidi e democratiche.

I principi riformatori ed i loro ministri erano dei realisti i quali esaminavano i problemi italiani nel loro contenuto concreto, senza lasciarsi dominare da ideologie di carattere universale e pseudo tali. Il che spiega il fiorire tra di noi degli studii economici, studii eminentemente

positivi, come quelli dell'abate Galiani, napoletano addetto all'ambasciata del Re di Napoli presso la corte di Francia, il quale, nonostante vivesse a Parigi, tra il superficialismo retorico dell'ideologia liberale, attendeva alla soluzionce di problemi tecnici e concreti, pubblicando opere fondamentali sul « Commercio dei grani », e sulla « Moneta ».

I pensatori italiani si mantenevano in contatto con quanto di migliore vi era allora in Europa. Specialmente Federico II di Prussia fungeva da intermediario tra le intelligenze italiane e quelle francesi. Egli era ottimo amico di Voltaire ed in pari tempo dei nostri scrittori, come per esempio di Algarotti, del quale finanche volle dettare l'epigrafe tombale. In via di questi incontri tra pensatori italiani e francesi, presso la Corte di Federico II, ci sarebbe da domandarsi se non si sia esercitata qualche influenza dell'illuminismo italiano su quello francese. I carteggi per esempio tra Rousseau e diversi nostri scrittori erano abbondanti, per quanto oggi non giunti sino a noi perchè distrutti durante la Restaurazione. Può darsi che alcune tra le idee pratiche e più aderenti alla realtà siano partite appunto dall'Italia e sviluppate poi in Francia.

Così, per esempio, il libretto scritto da Cesare Beccaria sui delitti e sulle pene diventò molto popolare in Francia. E quando Beccaria andò a Parigi vi fu accolto come uno degli elaboratori delle nuove dottrine e considerato come uno dei più grandi Illuministi. Così anche sulla for-

mazione del pensiero francese influì l'opera scritta da Gaetano Filangeri sulla « Legislazione ». In essa egli espose un'originale dottrina sulle leggi, messa in contrasto con quella del Montesquieu.

Molti altri influssi italiani sul pensiero francese dei secolo XVIII ci sono stati. Ma questo pensiero volle seguitare per la sua strada, fermandosi su di una forma apodittica ed assiomatica senza esaminare il vero contenuto di alcune parole. Così si faceva dell'abuso della paroia « filosofia ». La quale non significava per i francesi quel che significa per noi. La parola « philosophie » veniva presa nel suo significato popolare, come « buon senso ». Si scarnificavano cioè questa ed altre parole che avevano acquistato invece un significato più complesso. Era la mania del secolo di riportare anche la dottrina ad un naturalistico stato primitivo. Quando noi vogliamo definire una cosa usiamo il verbo essere per dire ciò che essa è. Invece le definizioni illuministiche, anzichè sul verbo essere, si fondavano su di una negazione. Si diceva: « La Nazione non è che... »; « L'uomo non è che... » ecc. Il che vuol dire che si cercava di riportare la definizione delle cose al loro stato iniziale. Invece le cose sono quelle che il processo storico del tempo ha formato, e non ciò che sono state all'inizio. Ricondurle alla essenza primitiva significa avere una concezione negativa della società, della vita politica, dello Stato. Donde le Rivoluzioni.

Quando gli Stati Generali furono convocati si sareb-

be dovuto discutere soltanto il problema finanziario del risanamento del bilancio; ed oggi si è calcolato che se essi avessero stabilito un'imposizione di dieci franchi una volta tanto per ogni cittadino francese il disavanzo sarebbe stato risanato e sarebbero anche rimasti parecchi milioni. Invece gli Stati Generali aprirono lo spiraglio per tutta un'ondata rivoluzionaria che così penetrò nella società francese.

Questa rivoluzione in Italia non sarebbe dovuta avvenire perchè le condizioni erano diversissime. Gli Stati italiani non presentavano il deficit spaventoso di quello francese. Avevano governi paternali, in contatto con i bisogni del popolo. In quarant'anni di pace si erano accumulate grandi ricchezze, cosicchè i consoli francesi in Italia potevano scrivere al loro Ministro degli Esteri: « Se avete bisogno di quattrini veniteli a prendere quì ». E così fece Napoleone che portò via dalla penisola duecentocinquanta milioni di oro. A questa prosperità corrispondeva anche una pace sociale, mentre si veniva considerando anche il problema nazionale. Gli italiani non si sentivano più soltanto sudditi del Regno di Napoli o dello Stato Pontificio ecc., ma si sentivano italiani, e cioè sentivano che qualcosa di unitario si andava maturando e che questa qualcosa avrebbe probabilmente condotto all'unità e alla indipendenza.

2. - LA DICHIARAZIONE DEI DIRITTI DELL'UO-

MO. — In Francia i problemi erano invece incancreniti senza alcun serio tentativo di risoluzione. Le astratte elaborazioni filosofiche di tutto il secolo avevano determinato il precipizio non soltanto politicamente rivluzionario, ma anche mentale, giuridico, costituzionale. Donde il caos di quattro assemble diverse che si succedono in quattro anni soltanto: l'Assemblea Nazionale, quella Legislativa, quella Costituente e poco dopo la Convenzione Nazionale che conduce la Rivoluzione agli eccessi del Terrore. Il dottrinarismo dava i suoi frutti peggiori. E questi frutti venivano espressi nell'Agosto 1789 nella famosa **« Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino ».**

L'astrattezza dei 17 articoli di essa è tale che finanche noi fascisti potremmo sottoscriverli. Per altro essi rappresentono il livore di un popolo che insorge contro i suoi dominatori, elevando a dignità di principio generale alcune semplici vendette occasionali. Alla « Dichiarazione » non resta che un valore retorico insigne, molto sfruttato da quei mediocri oratori ampollosi della Rivoluzione, desiderosi di trovare una chiusa per i loro discorsi e trascinare la folla al fanatismo.

L'articolo 1) della « Dichiarazione » dice: « Gli uomini nascono e restano liberi e uguali in diritto ». Noi fascisti non abbiamo niente in contrario a ciò.

Articolo II): « Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sulla comune utilità ». Principio di valo-

re mediocre, ma al quale possiamo lo stesso sottoscrivere perchè nessuno di noi ammette la costituzione di una casta privilegiata .La gerarchia si fonda sul rendimento dell'uomo.

Articolo III°. « Lo scopo di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo ». A parte l'affermazione « dei diritti naturali » che per noi suona male, comunque anche questo è un principio elementare, semplice, il quale non dice nulla di particolarmente sublime. Questi diritti sono: « la libertà, la proprietà, la sicurezza, e la resistenza alla oppressione ». Qui ci voleva la chiusa finale: altro elemento di polemica contingente; la monarchia; ed infatti si prosegue: « Il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella nazione ». — Benissimo, siamo perfettamente d'accordo. « Nessun individuo può esercitare autorità che non emani espressamente dalla legge ». Perfettamente d'accordo: nessun individuo vorrebbe stabilire la possibilità di un ritorno ad un particolarismo qualsiasi, tale da smembrare l'integrità dello Stato, della Nazione, dell'autorità che deve governare.

Articolo IV°: « La libertà consiste nel fare tutto quello che non nuoce agli altri ». Definizione talmente vasta da apparirci come composta di residui. L'esercizio dei diritti naturali di ciascún uomo non ha altri limiti se non quelli che garantiscono ad altri membri della societa il godimento di uno stesso diritto. Naturalmente, qui si

pongono i limiti alla libertà. La libertà, questa entità spirituale e sociale che sembrerebbe così illimitata, deve essere sempre definita entro certi limiti. Il concetto di essa è perciò molto relativo. La definizione così indipendente e vasta dell'articolo primo, si precisa nel secondo attraverso la necessità dei limiti, e si restringe nel terzo con la determinazione legale di essi. Allorchè i tre articoli si collegano il concetto di libertà svanisce completamente.

Articolo V°: « La legge non ha il diritto di proibire che le azioni nocive alla società Tutto ciò che non è proibito dalla legge, non può essere impedito e nessuno può essere costretto a fare ciò che la legge non ordina ». Anche qui sono formulati dei principii che spingono a domandarsi: com'è che interviene questo concetto della legge? Com'è che ad un certo punto viene fuori questa legge, la quale non si sa da chi è fatta? L'interpretazione dell'articolo potrebbe portarci a qualunque diritto, ed a qualunque principio legislativo data l'indipendenza dei limiti. La risposta dovrebbe esser data dall'articolo seguente:

Articolo VI°: (Qui viene fuori Rousseau) « La legge è l'espressione della volontà generale. Tutti i cittadini hanno diritto a concorrere, personalmente o per mezzo di rappresentanti alla sua formazione. Essa deve essere uguale per tutti, sia che protegga, sia che punisca. Tutti i cittadini, essendo uguali di fronte ad essa, sono ugualmente ammissibili a tutte le cariche, posti ed impieghi pubblici secondo le capacità e senz'altra distinzione che

quella della virtù e del loro talento ». Anche qui non c'è nulla che contraddica ai principii del Fascismo. La legge in Italia è fatta dalla Camera dei Fasci e delle Corporazioni e dal Senato.

Articolo VII°: « Nessun uomo può essere accusato, arrestato o detenuto che nei casi determinati dalla legge e secondo le forme che essa prescrive. Coloro che sollecitano, spediscono, eseguono o fanno eseguire degli atti arbitrari, devono essere puniti. Ma ciascun cittadino chiamato o fermato in virtù della legge, deve immediatamente obbedire: la resistenza lo rende colpevole ». Si potrebbe dire che la seconda parte di questo articolo distrugge in un certo senso la prima.

Articolo VIII°: « La legge non può stabilire pene che non siano strettamente ed evidentemente necessaria. Nessuno può essere punito per effetto di una legge stabilita e promulgata ulteriormente al delitto al quale va applicata. Ogni uomo si presume sia innocente fino a che non sia stato dichiarato colpevole. Se si giudica necessario arrestarlo per assicurarsi la sua persona, ciò deve essere severamente represso dalla legge ». Qui si allude al fatto contingente della tortura, sistema inquisitorio dei passati regimi.

Articolo X°: « Nessuno deve essere maltrattato per le sue opinioni anche religiose, purchè le loro manifestazioni non turbino l'ordine pubblico stabilito dalla legge ». Come vedete, questi articoli sono sempre bilanciati. Vi

è un'affermazione che dovrebbe far venire le lacrime agli occhi per la larghezza e la tolleranza a cui si ispira, ma che poi è subito corretta da qualcosa che la contiene, la comprime e quasi l'annulla.

Articolo XI°: « La libera comunicazione del pensiero e delle opinioni è uno dei diritti più preziosi dell'uomo ». Ogni cittadino può quindi parlare, scrivere, stampare liberamente. Ma viene subito dopo la restrizione: « ... salvo a rispondere dell'abuso di questa libertà nei casi determinati dalla legge ». E' una norma semplicissima, che noi accettiamo in pieno, e facciamo diventare nostra. Voi proclamate da una parte la libertà, e poi aggiungete che ciascuno deve rispondere dell'abuso di essa nei casi determinati dalla legge; ma la legge può determinare qualunque cosa e stabilire qualunque restrizione.

Articolo XII°: « La garanzia dei diritti dell'uomo e del cittadino esige una forza pubblica. Tale forza è dunque istituita a vantaggio di tutti e non per l'ostilità particolare di coloro a cui è affidata ». Questo è un principio a bastanza naturale e normale e per ciò non dice niente di particolarmente rivoluzionario.

Articolo XIII°: « Per mantenere la forza pubblica e per le spese dell'amministrazione, un contributo comune è indispensabile. Esso deve essere ugualmente ripartito fra i cittadini in proporzione delle loro facoltà ». Anche questo principio è molto semplice e non c'è niente da contraddire; anzi, possiamo osservare che moltissimi di

tali precetti facevano già parte della prassi politica ed amministrativa dei passati regimi.

Articolo XIV°: « Tutti i cittadini hanno diritto di accertare da sè stessi o per mezzo dei loro rappresentanti, la necessità di pubblici contributi, di consentirli liberamente, di seguirne la erogazione e di determinarne le quote, la distribuzione, l'esenzione e la durata ». Pure questo è un articolo che noi possiamo sottoscrivere sicuramente perchè sancisce proprio quello che ritiene di dover fare qualunque governo, cioè stabilire una distribuzione proporzionale dei contributi, delle imposte, delle tasse fra i cittadini e fare in maniera che questi contributi siano spesi onestamente.

Articolo XV°: « La società ha il diritto di domandare conto a qualunque agente pubblico della sua amministrazione ». Qui non è messo « la società, o un organo da essa deliberato », perchè quest'organo già esisteva in Francia: erano infatti i Parlamenti che dovevano registrare le spese, e compiere una specie di resoconto degli atti del governo. L'omissione è stata causata dallo scopo fazioso della dichiarazione. Però, anche queso è un principio perfettamente logico e giusto.

Articolo XVI°: « Ogni società, in cui la garanzia dei diritti non è assicurata, e non è determinata la separazione dei poteri non è costituzionale ». Qui evidentemente c'è il riflesso di Montesquien e quindi l'articolo è di una astrattezza irraggiungibile. Non si può solidificare in nessun mo-

do, in nessuna forma pratica, questa garanzia dei diritti e questa separazione dei poteri. Trattasi di principii teo ici, astratti, che non possono mai far parte di un articolo di legge.

Articolo XVII°: « La proprietà è un diritto inviolabile e sacro, e perciò nessuno può esserne privato se non quando la necessità pubblica, legalmente accertata, lo esiga in modo evidente e sotto la condizione di una giusta e preventiva indennità ».

Questi sono i XVII articoli della famosa « Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino », tavola fondamentale del liberalismo europeo, composta di principii che tutti potremmo sottoscrivere. Però, intendiamoci: tutti potremmo sottoscriverli, ma con questa sottoscrizione non è che noi riteniamo che essi esaudiscano a tutte le esigenze, le richieste, le sollecitazioni nostre relativamente alla formazione di uno Stato, di un governo, di un regime. Una delle caratteristiche di essa carta è infatti il suo carattere quasi totalmente negativo. Il che risale al fatto che essa è dichiarazione soltanto dei diritti e non dei doveri.

Invece in Italia, durante il Risorgimento, Silvio Pellico nel 1834 e Giuseppe Mazzini nel 1860 hanno scritto ciascuno un piccolo opuscolo dedicato ai «Doveri dell'uomo». I due nostri scrittori appartengono a due tendenze diverse. L'uno, per quanto sia stato per fini rivoluzionari tanto tempo nelle carceri austriache, è un moderato; l'altro è un vero ed integrale rivoluzionario. Ma, nonostante i loro di-

versi orientamenti, essi insistono sui doveri anziché sui diritti, riconducendoci alla nostra altissima tradizione morale.

Perciò, nel sottoscrivere ciò che nella « Dichiarazione » è comunemente ovvio, noi non possiamo fare a meno di sentire la grande lacuna che c'è in essa. Nè possiamo non accorgerci della sua falsità; sembra infatti che provenga da tutto il senno del popolo interpretato dai suoi rappresentanti, mentre invece proviene solo da un ristretto numero di elementi arroventati dalla loro passione politica. Se in quelle sedute tumultuose dell'agosto 1789 tutte le settecento o ottocento persone riunite in assemblea avessero dovuto dire la loro parola su ogni articolo, la discussione non sarebbe più finita. Invece l'assemblea si limitava a dichiarare che l'articolo era collettivamente approvato, e non se parlava più.

Quindi in questa carta non c'è nulla di veramente originale. C'è soltanto una contingente avversione al dispotismo, la quale si risolve nel luogo comune del grido «Morte ai tiranni! » che rimarrà demagogicamente vivo ancora per molti decenni.

L'astrattismo peggiora poi il contenuto del documento. Le sue parole non posson far parte di alcuna norma legislativa. Sono parole campate in aria, e provocate soltanto dallo stato d'animo di quei rivoluzionari che si rifacevano molto chiaramente a Cartesio. Donde il loro razionalismo. Cartesio infatti aveva pronunciato la famosa formula:

« Cogito ergo sum », dando origine ad un nuovo orientamento della filosofia, per il quale le forze della ragione sarebbero onnipotenti, la vita dello spirito consisterebbe tutta nell'esercizio della ragione, e l'uomo esisterebbe solo perché pensante.

Il razionalismo, politicamente, è un terribile male, specie per le masse incolte e per le persone di educazione inferiore. Esso dà in mano a degli incapaci dei termini astratti che si crede di potere usare con la massima facilità, e dei quali non si conosce invece esattamente il contenuto. Certamente esso alletta specie i paesi di cultura inferiore e ritardata. Ed ha così in sè il difetto di certe medicine che sono violente dato il difficile male da curare, ma per le quali bisogna poi prendere degli antidoti contro i loro stessi malefici effetti. Così è per il razionalismo: bisogna servirsene e poi guarirne.

Nella Carta del 1789 il razionalismo si aggiunge al naturalismo, del quale già abbiamo visto i torti e gli errori, ed il naturalismo porta con sè da una parte il giusnaturalismo e dall'altra il materialismo. C'è così tutto un filone che si svolge lungo tre secoli, conducèndo anche al sensismo, filosofia caratteristica del secolo XVIII, e più tardi al positivismo.

Sulla « Dichiarazione » ha influito anche la precedente Dichiarazione dei diritti dell'uomo approvata nel 1776 dagli Stati Uniti d'America.

Un'altra influenza è stata esercitata dal calvinismo. Il

protestantesimo rappresenta infatti il razionalismo nei confronti del cattolicesimo.

La fonte principale della « Dichiarazione dei diritti dell'uomo » resta però sempre lo spirito polemico contro la presunta mostruosità della monarchia assoluta che si intendeva ad ogni costo distruggere. Il che toglie ogni valore universale al documento. Esso non contiene principi che affermino un dono perenne all'umanità, salvo forse quell'elemento della rivendicazione dello stato di natura, elemento per altro inammissibile perché non elaborato in base a principi scientifici, ma a ricostruzioni soltanto fantastiche.

3. - LACUNE ED INSUFFICIENZE DELLA CARTA DELL'89. Ci sorprende poi che nella elencazione dei diritti ne manchi uno che costituisce invece una delle espressioni più singolari e tipiche della libertà: e cioé il diritto di associazione. E questo diritto manca perché alla democrazia era inviso così lo spirito della monarchia assoluta come le corporazioni, associazioni di mestiere aventi privilegi molto importanti che intralciavano la vita economica. Siccome la « Dichiarazione » era stata redatta da borghesi, industriali e proprietari è naturale che le corporazioni non fossero ben viste. Durante quella farsa rappresentata nella notte del 4 agosto 1789 dai rappresentanti del primo, secondo e terzo stato, che piangendo si abbracciavano reciprocamente rinunciando ai loro diritti, l'associazionismo

fu perciò dimenticato: dovette poi molto sanguinosamente sanzionarlo la Rivoluzione.

Ma sopratutto quello che ci meraviglia è che questa Carta non contenga nulla che riguardi i fini dello Stato: in essa anzi ci sono soltanto i germi di quelle antitesi che opporranno allo Stato l'individuo. E ciò perché si confonde lo Stato con la monarchia e quindi lo si considera nemico. La « Dichiarazione » non giunge a vedere la imprescindibile esistenza dello Stato. Le manca perciò ogni contenuto morale, in quanto lo Stato è una necessità etica assoluta per la convivenza dei cittadini.

Se gli uomini dovessero riunirsi unicamente per fare ciò che dicono i 17 articoli della Dichiarazione non metterebbe più conto di vivere. La libertà individuale atomizza la società in tanti diritti particolari che credono di avere singolarmente una autorità di fronte allo Stato. Il che toglie qualsiasi ragion d'essère alla vita umana, qualunque senso di solidarietà degli uomini fra di loro, qualsiasi grandezza alla Nazione. E che cosa è questa Nazione? Come essa influisce sul cittadino? Che deve rappresentare? Tutto questo non è detto, e nemmeno accennato. In questa carta resta soltanto una negazione, e negazione di qualcosa che per noi non rappresenta alcun pericolo, perché essa è la monarchia assoluta francese, lontana reminiscenza storica che non ha più alcuna importanza nella nostra vita nazionale.

Dell'essenza della Nazione dunque, di quest'entità

spirituale da cui derivano tutti i diritti, e che consacra e stabilisce anche dei doveri, nessun cenno della Carta del 1789. E' perciò naturale che siano presto venute le critiche ad essa. Già nel secolo XIX si avvertì la sua incompiutezza, tanto che Geremia Bentham la definì, nonostante fosse un liberale sfegatato, come appartenente « alla categoria dei sofismi politici ». E veramente essa è un grande sofisma politico, avente un contingente valore retorico e non universale.

In conclusione la « Dichiarazione » peccò per questi motivi: sancì sopratutto dei divieti dicendo più ciò che la libertà non è, che ciò che la libertà è; ebbe un carattere polemico contro qualche cosa, risentendo troppo le condizioni locali della Francia contro il cui despotismo si pose unilateralmente, e dimenticando che poteva anche esserci un despotismo illuminato capace di rimediare ai mali successi; infine peccò di astrattismo, e non disse positivamente ciò che l'uomo deve fare in seno allo Stato.

La Carta non disse ciò che l'uomo deve fare data la premessa liberale che l'uomo è naturalmente buono e che tutto ciò che fa ed a cui tende è il bene. E' inutile quindi dirglielo. Astrazione questa connessa con l'altra che l'uomo nasca libero. Qui bisogna intendersi. Cosa vuol dire uomo? L'uomo appena nasce non è un uomo: è un infante il quale non nasce libero affatto, perché per parecchi anni è sottoposto, come aveva osservato anche Locke, alla disciplina paterna e materna. In che consiste dunque

questa libertà se fin da principio egli dev'essere imbrigliato da un'educazione? e quale è poi questa educazione? ed in base a quale diritto i genitori gliela danno? chi ha detto che sia veramente necessario imparare a leggere e scrivere? Questo è un vincolare la libertà. Ci furono grandissimi uomini nella storia, come Teodorico, il quale non sapeva scrivere. Carlo Magno non sapeva poi nè leggere e nè scrivere, e racconta un suo biografo che in età avanzata teneva sotto il cuscino, durante le notti insonni, una tavoletta cerata e stilo per esercitarsi a scrivere. Ed allora questa costretta educazione non corrisponde ad una indispensabile esigenza naturale.

La libertà dell'uomo allorché nasce è un puro presupposto teoretico astratto. La Carta dell'89, enunciandola, si irretisce in un razionalismo che ci fa meravigliare che i suoi diciassette articoli siano stati considerati per tanto tempo come qualcosa di definitivo per il genere umano.

Alla luce della pratica storica le involuzioni della Rivoluzione francese sono poi ancora maggiori. In un suo primo periodo questa rivoluzione fu liberale: ed andò in cerca di una costituzione, sul tipo di quella inglese, che non riusciva mai però a trovare. Precipitando gli avvenimenti, e sferrandosi la follia rivoluzionaria, dal '92 al '94, dal liberalismo si passa alla democrazia. Nel primo periodo l'ideale è la libertà; nel secondo periodo è l'eguaglianza. Sorge così la differenza che corre tra liberalismo e democrazia, basandosi la prima sulla libertà e la seconda sul

principio egualitario.

Libertà ed eguaglianza sono due principî antitetici che seguono il corso della rivoluzione francese, cercando assurdamente di comporsi in alleanza. Diamo un rapido cenno di ciò. Col pretesto del risanamento del bilancio, la rivoluzione volle privare le caste privilegiate dei loro beni. Si confiscarono così le ricchezze della nobiltà e del clero. Alcuni nobili ed alcuni ecclesiastici accettarono ciò. Altri invece salirono il patibolo, altri emigrarono. Lo Stato francese, trovandosi proprietario di un'immensa massa di beni terrieri confiscati, non potendoli coltivare direttamente incominciò ad emettere una enorme quantità di denaro in carta (i così detti « assegnati ») per una cifra che corrispondeva al valore delle terre. Esse avrebbero dovuto garantire la carta emessa. Ma, scomparendo, l'oro, giacché la moneta cattiva scacciava quella buona, e sopraggiungendo le guerre rivoluzionarie, la carta non bastò più a pagare i debiti. Se ne dovette allora emettere dell'altra, giungendosi sino alla enorme cifra di cinquantasei miliardi di assegnati. Donde la svalutazione della carta: ci volevano dieci mila franchi per comprare una pagnotta.

Nel frattempo lo Stato non poteva da solo coltivare le terre confiscate. Bisognava metterle in vendita. Ma chi poteva comprarle? Soltanto la borghesia, e con il deprezzamento determinato dall'inflazione, era in grado di farlo, ricevendole quasi gratuitamente. Ma in un secondo momento gli estremismi rivoluzionari, con il terrore di Robe-

spierre, di Marat, ecc., minacciarono posizioni comunistiche ed anarchiche. Allora la borghesia intravide due pericoli: o una reazione che riportasse l'antico Regime, togliendole di mano le terre ricevute, o un giacobinismo rivoluzionario che, abolendo la proprietà, lo privasse lo stesso di esse.

Allora la borghesia andò alla riscossa, ed il 10 Termidoro insorse contro Robespierre, iniziando una controrivoluzione. Il che avrebbe dovuto far vedere il fallimento del liberalismo attraverso i suoi malefici effetti. Invece non se ne fece niente, si raddrizzò al massimo il principio democratico, e si preparò l'avvento a Napoleone. Platone aveva ancora una volta ragione: dalla democrazia nasceva il tiranno.

Napoleone fu l'espressione di un vero e proprio liberalismo democratico, anzi di una democrazia. Egli aveva bisogno di governare, e quindi non poteva sottoscrivere gli astratti principi dell'89. Invece poteva approfittare della democrazia perché essa gli dava i soldati che gli rendevano possibile l'affermazione in Europa dell'egemonia francese.

Ma Napoleone fallì. Vinse sempre militarmente e sempre perse diplomaticamente. Dopo Waterloo, nel 1815, il suo Regime apparve soltanto come una rapida meteora, seguita subito dopo dalla restaurazione.

4. - LA RESTAURAZIONE. — Che cosa fu la restaurazione? Fu un tentativo di ripristinare le cose come erano

prima dell'89. Ma la storia non si cancella. Essa lascia traccie indelebili dell'animo umano. Specialmente le eborazioni dottrinarie avevano scavato solchi ormai profondi e capaci di ulteriori sviluppi. Così ché, perfino quando i nuovi dottrinari restavano in certo qual modo reazionari, non potevano fare a meno di tener conto di alcuni risultati della rivoluzione. Tra questi va sopratutti ricordato il De Maistre.

In questo nuovo periodo si diffuse la parola « liberale », inventata in Spagna durante la Rivoluzione locale. Intorno ad essa bisogna fare alcune osservazioni. Ci sono nel mondo alcune parole che significano parecchie cose. Così la parola « liberale » passò ad indicare il sentimento di tutti coloro che volevano la libertà. Ma quando Silvio Pellico domanda in prigione al secondino se ci sono nelle celle altri « liberali », egli intende riferirsi alle persone che desiderano la libertà d'Italia, e non la libertà giacobina o la libertà nel senso dottrinario.

Dunque durante la Restaurazione c'è un largo fermento filosofico che revisiona molti valori politici compiendo tentativi di conciliazione tra il vecchio e il nuovo. Tipico è quello di Vittorio Cousin, fondatore dell'« ecclettismo » che era una formula conciliativa di tutti i sistemi filosofici. Ne era un riflesso anche la costituzione, la quale rappresentava il punto di equilibrio tra la monarchia e il popolo.

Questo fermento filosofico si estende un pò anche in Italia. Un pò anche in Germania e nella Spagna. Esso, con

la rivoluzione francese che lo ha originato, fu una specie di malattia infantile per tutti noi. Invece l'Inghilterra ne restò completamente esente. Il che conferma come il suo liberalismo sia stato e sia un fenomeno puramente locale. Ho già altra volta detto che gli inglesi cercarono delle analogie tra la loro rivoluzione e quella francese. Ma questa ricerca era determinata dal fatto di vedere se si potesse fare attraverso la recente storia di Francia una nuova esperienza, s'intende non sanguinosa, ma semplicemente teoretica e posteriore. Il primo che cercherà di introdurre i principi rivoluzionari francesi nel liberalismo inglese che ne era rimasto lontano sarà Geremia Bentham.

L'Inghilterra, durante la guerra con Napoleone, aveva tratto enormi vantaggi, specie perchè, per effetto del blocco, si erano nell'isola sviluppate l'agricoltura e l'industria. Bentham interpreta questo stato di cose. Egli è un profondo materialista che fa consistere le ragioni della collettività umana nell'interesse individuale: anche l'azione benefica, come altra volta dissi, è per lui egoismo. Egli è un fanatico del più assoluto liberalismo individualistico. Riduca le leggi al minimo possibile ed edifica un sistema dottrinale dietro al quale si sente la necessità di coordinare la vita economica inglese, giunta ormai ad un grado altissimo di prosperità, con i principi della rivoluzione francese. Questo naturalmente sconvolge la tranquillità del dottrinarismo inglese, che fino allora si era vantato di avere creata la costituzione più perfetta. Questa costituzione do-

veva ora essere ritoccata alla luce dei nuovi principi dell'89. Sorge così il nuovo partito « radicale ».

V. - IL RADICALISMO - SUO SIGNIFICATO. — Su questa parola « radicale » bisogna anche intenderci. Essa è una di quelle più pericolose e più ipocrite. Se consideriamo la storia parlamentare italiana, noi vediamo che il socialismo cominciò ad affermarsi con delle ingenuità primitive per quanto riguarda l'azione di propaganda. Come vero partito parlamentare, con largo credito nelle masse, si impose solo negli ultimi decenni del secolo scorso. L'avversario dei socialisti era la vecchia Destra, cioè il partito dei conservatori. Ma tra i due contendenti si costituì un nuovo partito, chiamato « radicale », che aveva un programma roseo, se non proprio rosso. Questo partito voleva le audaci riforme, senza però toccare la proprietà. Se i suoi componenti fossero rimasti a Destra, sarebbero diventati il facile bersaglio del socialismo; ma andando a Sinistra non potevano fare del tutto i socialisti, perchè allora questi avrebbero loro imposto di tirar fuori i quattrini e le terre. Costituirono allora il partito radicale, nel loro esclusivo interesse; in seno ad esso restarono ortodossi costituzionali, ma fecero in pari tempo delle concessioni. La loro azione indebolì quella dello Stato e screditò il governo. Pur di conservare la loro proprietà sanzionata dal codice di Napoleone, essi erano disposti a qualsiasi demagogica concessione politica.

Questo partito, che non si sapeva bene che cosa fosse, allorchè il popolo chiedeva una revisione del regime morale ed economico della proprietà, rispondeva invece politicamente, accordando libertà di stampa, di associazione, il suffragio universale, ecc., con evidente ipocrisia. In tal modo proletariato e borghesia parlavano due linguaggi diversi e non potevano intendersi mai. Era perciò necessaria anche da noi una rivoluzione chiarificatrice.

Il radicalismo, nel quale possono esser trovati, secondo un espositore liberale della storia del liberalismo, i germi del liberalismo stesso, della democrazia e del socialismo, aveva dunque un'origine puramente economica. E può veramente esser considerato come la fonte primordiale del liberalismo: noi infatti già vedemmo che coerentemente al suo programma Bentham ha sostenuto la dottrina morale dell'egoismo individuale, applicandola anche alla politica.

Certo questo atteggiamento radicale sembrerebbe ripugnare a certi spiriti eletti del liberalismo. Ma essi hanno da pensare che allorchè si pone il principio della libertà bisogna accettarne tutte le conseguenze, ed applicarle fino in mondo. Vittorio Emanuele Orlando disse infatti un giorno alla Camera che la libertà si sente e non si definisce. Non si può infatti definire a che punto arriveremmo con essa. Allorchè la si elabora come principio astratto, teorico, non si possono stabilire per essa limitazioni, senza intaccarne l'essenza specifica. Non c'è così da stupirsi se

di conseguenza in conseguenza si possa persino arrivare ad accettare liberalisticamente anche il comunismo ed il bolscevismo.

Bentham dunque aveva sostenuto che il fondamento della vita era l'interesse individuale, ed i radicali faranno tesoro di ciò.

Ma a che cosa risaliva storicamente la dottrina di Bentham? Ad un fatto caratteristico dell'Inghilterra. Durante il blocco di Napoleone, l'isola, stretta di assedio, aveva visto i prezzi della terra elevarsi in un modo enorme. Perciò i proprietari terrieri, che rappresentavano l'oligarchia della Camera dei lords, avevano assunto nelle loro mani la vita economica dello Stato.

Ma, cominciando a sorgere la grande industria inglese, essa pretese di non restare soggetta all'agricoltura, e di doversi anch'essa avvantaggiare degli alti prezzi, a tutto discapito degli operai mantenuti a basso salario e costretti sino a diciotto ore di lavoro al giorno.

Questo egoistico interesse di gruppi sta alla base del movimento radicale; ma il fermento tra industria e agricoltura è molto più vasto ed è quasi caratteristico della specie umana. E' impossibile comporre il contrasto, poichè risale a Caino ed Abele, ed è tuttora vivo e presente. Quando facevo parte del Consiglio Nazionale delle Corporazioni ho potuto io stesso rilevarlo. Gli industriali domandano la protezione dell'industria, e l'imposizione di barriere doganali che proibiscano alla merce straniera di pe-

netrare nello Stato. L'agricoltore invece è liberista e si oppone al protezionismo. Anche nel nostro regime il contrasto é così vivo, perchè non è la derivazione di un concetto ideologico, ma corrisponde ad un interesse che involge la stessa personalità dei suoi soggetti. Il corporativismo lo riconosce, ma cerca di evitarne i malefici effetti sopratutto per mezzo di una reciproca collaborazione che faccia integrare vicendevolmente questi due elementi della produzione.

Analogamente il radicalismo inglese vide da una parte agricoltori che si erano guadagnato un regime di privilegio, e dall'altra industriali che cercavano guadagnarselo anch'essi. Il radicalismo fu proprio la insurrezione di questi ultimi. Più che Bentham, furono i suoi allievi, la sua scuola, a fondare il radicalismo staccandosi a poco a poco dal maestro. E lo fondarono atteggiandolo a partito politico, il quale potè subito affermarsi in seno alla Camera, forte di quell'autorità che gli derivava dall'avere dietro di sè tutta l'industria inglese. Si ottennero allora grandi trionfi, e innanzitutto quello dell'abolizione del divieto delle associazioni operaie. Con ciò si simpatizzava per la rivoluzione francese, ma se ne coglievano soltanto i frutti che apparivano agli inglesi maggiormente convenienti.

Altra grande vittoria dei radicali fu quella per l'emancipazione dei cattolici, immobilizzati sin allora al punto da non potere nemmeno seguire le pratiche del loro culto. I radicali ottennero anche una riforma elettorale con ten-

denza al suffragio universale.

I discepoli di Bentham, da lui distaccatisi, furono di diversa specie C'è un filone filosofico basato sull'utilitarismo e sostenuto da Giacomo Mill e da altri pensatori. C'è poi un'altra corrente: quella degli storici. essi rielaborano alla luce delle nuove idee tutta la storia dell'Inghilterra. Tra di essi c'è Gròte, ma sopratutto Macaulay, il quale scrive un'opera classica su tutta la storia rivoluzionaria inglese rivissuta da un uomo del secolo XIX. A lui pure si deve la recensione della « Storia dei papi », piena di ammirazione per la Chiesa Cattolica, tanto più importante in quanto l'autore non era cattolico. Un altro grande storico è Carlyle, al quale si debbono alcuni dei libri più singolari dello stesso secolo.

VI. - ULTIME MANIFESTAZIONI DEL LIBERALISMO INGLESE. — Oltre che a queste manifestazioni, il radicalismo ha dato anche luogo ad una nuova manifestazione religiosa. Come ho altrove spiegato in Inghilterra la chiesa anglicana era Chiesa di Stato. Attorno le pullulavano moltissime altre sette. E c'era un partito che domandava la tolleranza in materia religiosa. Naturalmente il radicalismo sostiene anch'esso questa tolleranza e reagisce allorchè il metodismo — intendendosi porre come interprete esclusivo del verbo cristiano e creatore di una specie di politica religiosa quasi superiore allo stesso Stato — assume atteggiamento di intolleranza.

Ma a canto a questi fenomeni, vengono ancora altri fatti che tutti insieme formano la così detta atmosfera liberale inglese. La poesia fiorisce, ma i migliori poeti dell'epoca, Byron, Shelley, Keats, odiano il loro paese e sentono il bisogno di evadere e di venire in Italia. Byron voleva diventare poeta italiano e lo scrisse al suo editore inviandogli l'ultimo canto del « Don Giovanni », e lo avrebbe anche fatto se il suo proposito non fosse stato interrotto dalla morte in Grecia, dove si era recato a combattere. Anche Shelley fu fanatico per l'Italia, e così anche Keats, che morì giovanissimo a Roma, dove è sepolto. In tutti questi poeti e nei minori, sono soffusi sintomi di liberalismo anarcoide, e sogni di una società ideale utopistica nella quale tutti gli uomini si vogliono bene.

Ma la corrente più importante che interessa guardare è quella degli economisti. Si forma infatti in quest'epoca la grande scienza economica inglese che enuncia alcune grandi leggi, come quella della moneta cattiva che scaccia quella buona, della domanda e dell'offerta, ecc. Sorgono alcuni grandi nomi: Riccardo, Malthus, ecc. Questi economisti possono, insieme con i politici liberali, permettersi il lusso di affermare e pretendere il liberalismo più assoluto. Ma questo è naturale, date le eccezionalissime condizioni del benessere inglese. Anche se invece del liberalismo si fosse fatta dell'anarchia, forse tutto sarebbe andato bene lo stesso.

In quest'epoca sorge la famosa lega di Manchester. In

questa grande città cotoniera alcuni industriali si riuniscono per dare una dottrina politica ad un nuovo movimento liberista ad oltranza. E' in seno a questa lega che si impone la più decisa affermazione del pacifismo dottrinale; fu favorevole caso per essa che un contrasto molto aspro tra l'Inghilterra e gli Stati Uniti si risolvesse proprio allora con un arbitrato anzichè con la guerra. La lega giunse anche all'abolizione del dazio sul grano e si propose di ottenere il suffragio universale.

Ma questi industriali facevano sopratutto il loro interesse, perchè tale libertà interna avrebbe condotto al loro predominio in Inghilterra. E' infatti in un regime democratico che le plutocrazie possono far meglio i loro interessi, dietro l'apparenza del rispetto della libertà individuale. Tutte le democrazie sono state sempre plutocratiche, e la loro deformazione ha portato all'oligarchia. Infatti i tre grandi stati democratici moderni — Francia, Stati Uniti e Inghilterra — sono democratici, ma nello stesso tempo oligarchici: in America comanda un piccolo numero di trusts, in Francia il circolo delle famose 200 famiglie, in Inghilterra i grandi aristocratici industriali ed agrari.

Per questo la lega di Manchester era così liberale e proclamava riforme così audaci e radicali. Fu comunque suo merito sostenere il principio di libertà delle colonie del Canadà, del Capo, dell'Australia ecc., ritenute ormai mature per governarsi da sè. Ma gli appartenenti alla lega ben sapevano che di tali colonie avrebbero continuato ad av-

vantaggiarsi non potendo esse fare a meno dell'economia inglese. Si forma così il « Còmmonwealth », cioè la Federazione di questi stati che hanno relativa autonomia, ma che restano sempre legati alla madrepatria, come una specie di grande società anonima industriale o bancaria disseminata per il mondo.

Ma questo sviluppo degli industriali non poteva piacere agli agricoltori che vedevano sminuita la loro importanza. I conservatori insorgevano perciò contro la lega, ma questa reagiva dimostrando che l'Inghilterra poteva ormai trarre dal suo immenso impero tutti quei prodotti alimentari che l'agricoltura indigena poteva anche non darle. Tutto stava a mantenere i contatti per mezzo di una fortissima flotta con i territori più lontani. E di questo, così come erano persuasi i liberali, dovevano persuadersi anche i conservatori.

Comunque i conservatori, temendo sempre che la propaganda liberale potesse portare a risultati pericolosi per l'unità dello Stato, si organizzarono anch'essi, e da questo loro organizzarsi derivò l'organicità dei due partiti legali già esistenti nella Camera inglese: il partito dei whigs, progressista, ed il partito dei tories, conservatori. Il gioco di questi due partiti formò la vicenda parlamentare di quell'epoca durante la quale si sviluppò la grande prosperità ed egemonia inglese, sotto il regno della regina Vittoria, perciò chiamata « epoca vittoriana ». La lega di Manchéster cercò con ogni mezzo di diffondersi anche in seno al po-

polo. Ma non vi riuscì, perchè il popolo lavoratore intese che essa perseguiva solo scopi ad uso e consumo della classe padronale. Invece gli operai sentirono il bisogno di organizzarsi da soli. Nel 1834 si era fondata la « Trade Union », o unione dei lavoratori.

Era nato infatti allora in Europa il socialismo: e gli inglesi vi aderirono. Ma il loro scoialismo, per quel carattere di autonomia insulare, volle chiamarsi in un altro modo e cioè « laburismo ». Nel 1891 si costituì così il partito del lavoro che accettava gran parte delle idee socialiste, ma modificandole. Infatti anche un lord poteva essere laburista ed, in pari tempo, lealista servitore della monarchia.

Ma, più che il socialismo, o il conservatorismo, fu un fatto assai grave a sconvolgere definitivamente ogni ordine di idee e di fatti veramente liberali: l'America aveva rinvenuto nel sottosuolo sconfinate ricchezze: ferro, carbone, oro. L'Inghilterra, per conservare il suo primato egemonico doveva così mettersi in concorrenza con essa, e cioè trovare in territori suoi, o per lo meno da lei controllati, queste materie prime. Perciò costituì, di contro alla grande Compagnia Americana Standard Oil, diverse società che avevano i loro corrispondenti anche in territori non inglesi: per esempio, l'Anglo-Persiana, che era una società inglese che controllava tutto il petrolio della Persia; l'Anglo-Olandese, che controllava tutto il petrolio delle colonie olandesi. In questo fermento si giunse al punto che in molti paesi ogni fatto politico veniva ad

avere come sfondo la concorrenza tra le grandi Compagnie americane e quelle inglesi. In Albania, prima della fuga di Zogo, ogni cambiamento di governo aveva luogo perchè il governo che saliva al potere doveva fare un contratto con una delle due Compagnie. Tutte le rivoluzioni del Messico sono state giustificate dalla concorrenza dei grandi gruppi economici.

A fronte ad una situazione politico-economica di questo genere, il liberalismo doveva per forza svanire. Non era più il caso di parlare di esso, ma si doveva realisticamente seguire una politica egemonica e sfruttatrice. Ci voleva quindi la democrazia, perchè come dissi con la democrazia le plutocrazie possono prosperare, in quanto essa non fà i conti in tasca a nessuno, il che preme agli uomini ricchi.

Con questo il liberalismo inglese è finito: c'è ancora un partito liberale in Inghilterra, il partito che si chiama dei « duri a morire », ma sono dei fossili.

L'Inghilterra nella situazione attuale ha tutto l'interesse a magnificare il suo sistema: la democrazia. Di liberalismo non si fa più cenno. La piattaforma ideologica della presente guerra è tutta quanta appoggiata sulle idee democratiche: per l'America, l'Inghilterra e la Francia di liberalismo non è più possibile parlare.

Abbiamo con ciò esaurita la storia del liberalismo inglese. E sopratutto abbiamo appreso una cosa: il liberalismo è un sistema che va bene quando tutto va di per sè stesso bene; non appena le cose si complicano bisogna

metterlo da parte, così come avvenne nella stessa Inghilterra per la sopradetta ricerca delle materie prime.

Ma di questo gli stessi liberali sono coscienti. E perciò limitano costantemente essi stessi la libertà. Ci sarebbe anzi da dire che la vogliono solo nel proprio interesse, ma hanno paura di darla agli altri.

VII. - LIBERALISMO E DEMOCRAZIA IN FRANCIA. — Guardiamo ora un po' attentamente come il liberalismo si è sviluppato in Francia. Caduto Napoleone, fu rimesso sul trono di Francia il fratello maggiore di Luigi XVI, che prese il nome di Luigi XVIII. Egli si rese conto intelligentemente che quanto era accaduto in Francia non poteva più essere bruscamente cancellato. Perciò concesse una costituzione, che in sostanza aveva però solo riflessi molto pallidi della rivoluzione. Gli successe nel 1824 il fratello, Carlo X, che regnò fino al 1830. In questo frattempo la Francia ebbe problemi molto gravi da risolvere. Ufficiali dell'antico esercito napoleonico fermentavano contro la dinastia. Un nuovo tipo di liberalismo agitava le acque gungendo a postulare una revisione religiosa che tollerasse in Francia sette analoghe a quelle inglesi. Gli scrittori contribuivano a questo fermento, sino al punto che Carlo X emanò nel 1830 alcune ordinanze che stringevano un po' i freni alla già ristretta libertà. Ebba luogo allora a Parigi una sommossa per la quale il re dovette andare in esilio.

Fu elevato al suo posto Luigi Filippo. Gli accresceva

simpatia e popolarità il fatto che suo padre aveva, durante la Convenzione Nazionale, dato il voto favorevole per la decapitazione del re. Luigi Filippo comprese che bisognava dare alla propria monarchia un carattere borghese. Ed essendosi Luigi XVIII chiamato « per grazia di Dio re di Francia », egli preferì chiamarsi « re dei francesi per grazia di Dio e per volontà della nazione ». Affrontò benevolmente il problema degli antichi ufficiali napoleonici, e si accattivò il favore dei bonapartisti facendo tornare le ceneri del grande imperatore da S. Elena a Parigi. Sviluppò la politica coloniale in maniera da dare sfogo nelle colonie agli spiriti militaristi. Cercò insomma di fare il liberale in ogni senso, ma non soddisfece completamente i francesi, cosicchè nel 1848 avvenne un'altra sommossa che lo cacciò dal trono, e proclamò la repubblica.

La repubblica era democratica, e la democrazia portò con sè la tirannide. Il tiranno fu il nipote di Napoleone, che prese il nome di Napoleone III, fondando, con un colpo di stato, nel 1852, il Secondo impero.

Napoleone III è un sovrano assoluto. Con lui non si parla di liberalismo se bene il suo sia chiamato impero liberale. Il che non gli proibisce di soddisfare alcuni interessi dei francesi meglio di Luigi Filippo. Ma i fanatici della democrazia, e gli antichi monarchici legittimisti gli diedero lo stesso guerra senza quartiere. Nel 1870 Napoleone III fu sconfitto dai prussiani, e fu quindi riproclamata la repubblica.

Una delegazione si recò dal conte di Chambord, per offrirgli la corona di Francia. Ma egli mise una condizione inacettabile: la abolizione del tricolore e la restaurazione della bandiera borbonica. Gesto esteticamente bellissimo, ma politicamente stupido perchè il tricolore francese aveva già una grande gloria che il popolo non avrebbe mai potuto dimenticare. Fu così costituita la repubblica democratica, favorevolissima fin da principio al formarsi delle oligarchie finanziarie, giacchè in qualunque democrazia la ricchezza trova il terreno più favorevole per ingrossarsi senza alcun controllo. Da allora nemmeno qui è il caso di parlare di un liberalismo francese. Da 70 anni la Francia non ha fatto altro che intensificare il suo carattere democratico, fino a giungere alla crisi ed a precipitare nel baratro della guerra attuale.

VIII. - INTORNO AL COSI' DETTO LIBERALISMO TEDESCO. — Come già dissi altrove meno ancora è da parlare di un liberalismo tedesco. Nemmeno con quel Federico II che si interessò per le idee enciclopdistiche, e sul quale già vi intrattenni, è possibile parlare di un vero e proprio libealismo.

I tedeschi mostrarono invece interesse per la rivoluzione francese. Questa ebbe un effetto prodigioso sulla loro fantasia abituata ad altra disciplina. Ed enche la grande figura di Napoleone non mancò di influire specie sui romantici e sui filosofi. Ho già detto che Emanuele Kant ci

diede un gran saggio del liberalismo che era anche in Germania nell'aria durante il secolo XVIII. Seppure non si formò un partito liberale certe aspirazioni liberali, anzi certo spirito insurrezionale ci fu, ma comunque sempre accompagnato da un movimento di carattere nazionale, espresso sopratutto dai famosi discorsi alla nazione germanica di Amedeo Fichte. Ci fu un gran desiderio di revisione dei valori politici e dottrinari, che esplose nel 1848, avanzando istanze di risoluzione di numerosi problemi.

In Germania la rivoluzione quarantottesca fu però pacifica. Venne eletta una Dieta, che si riunì in Francoforte con l'intervento di tutti i principi tedeschi. Essa modificò molte istituzioni, ridusse il numero di quei principi, offrì la corona di imperatore dei tedeschi, secondo la formula già adottata da Luigi Filippo, al re di Prussia Federico Guglielmo IV. Ma Federico si rifiutò adducendo di non potere accettare una dignità imperiale che da sè stesso o dai suoi pari, e non da una assemblea liberale. Il gesto fu però, diversamente che in Francia, proficuo, perchè dopo la guerra del 1870 Bismark potè proclamare Guglielmo I imperatore di Germania. Perciò il grande stato germanico non è sorto dal liberalismo. La società tedesca era molto saldamente inquadrata nella sua organizzazione aristocratica, terriera ed industriale, la quale forniva i quadri per l'esercito la diplomazia e l'amministrazione. Il liberalismo non poteva che restar confinato nella dottrina, buon reagente specie per lo studio di problemi giuridici.

Perduta la guera, nel 1919, parve che una divulgazione di principî liberali si facesse strada in Germania. Ne è in certo modo documento la costituzione di Weimar. Ma non era attraverso una formula liberale che si poteva risorgere. Il nazional-socialismo avrà il suo più grande merito appunto perchè saprà meglio interpretare le reali esigenze dei problemi tedeschi. E se in Germania il liberalismo non è dunque attecchito ciò vale a riconfermare che esso non è una dottrina taumaturgica, buona sempre e dovunque, nè un modo corrispondente ad una tendenza spontanea del genere umano.

IX. - IL LIBERALISMO NEL RISORGIMENTO ITALIANO. — La vita umana pone in essere svariatissimi problemi che non possono essere risolti con la formula unica del liberalismo. Guardiamo per esempio cosa avviene nella vicenda italiana. Già ho detto che nei quarant'anni di pace del secolo XVIII l'Italia ha avuto una prosperità che avrebbe potuto tenerla lontana benissimo dalla rivoluzione francese. Ma dopo di questa, moltissimi nuovi problemi le si imposero. Napoleone per esempio le aveva segnato il traguardo politico di un regno d'Italia. Il che sarà in amaro contrasto con quanto farà in seguito nei suoi confronti la Santa Alleanza. L'Austria avrà dal Congresso di Vienna funzioni di reazionaria sorveglianza su di noi, e di repressione dei fenomeni allora chiamati liberali. Ma ho già detto che allora questa parola indicava la libertà dello stato, di-

ventata invece poi libertà minuta dei cittadini, per la polverizzazione che ne fece la democrazia. Il problema liberale in Italia doveva porsi in relazione alla legalità ed ai metodi dei singoli governi: problema quindi gigantesco e multiforme, che non si poteva risolvere con la soluzione dell'unica formula liberale.

Nei nostri confronti si era cercato di operare la turlupinatura di una massoneria che doveva venire a darci i principii liberali e democratici della rivoluzione del 1789 per aiutare l'indipendenza. In effetti invece la massoneria era la lunga mano della dominazione francese in Italia, fin dai tempi di Gioacchino Murat. Quando i nostri patriotti si accorsero che la massoneria era un organismo infeudato alla Francia, favoriono il sorgere di altre piccole associazioni segrete, finchè si impose una nuova setta, quella dei Carbonari: in essa non si parlò di liberalismo, giacchè questo era contrarissimo alle società segrete. Nemmeno la « Giovane Italia » di Mazzini fu un organismo liberale. Potremmo dire nemmeno democratico, perchè la democrazia di Mazzini era sui generis, e cioè molto idealistica, morale, astratta, utilzzata solo come fermento per il sorgere dell'unità italiana.

Le tre parole fondamentali del Risorgimento italiano furono: unità, libertà, indipendenza. La prima e la terza sono comprensibilissime. La seconda si riferiva alla libertà dello Stato. L'alterazione fattane sul piano ideologico e dottrinario è ingiusta. Sarebbe un lavoro interessantissimo

studiare sino a che punto veramente il liberalismo, e con esso la democrazia e il socialismo, abbiano influito sul nostro Risorgimento. Certa cosa è che essi operarono solo indirettamente, ed ebbero un carattere strumentale.

Il liberalismo italiano si lega, come partito, sin dal 1848 ed a giungere al 1876, alla vecchia Destra parlamentare. Ma converrebbe vedere da vicino sino a che punto questa Destra fosse liberale. Molti di questi vecchi liberali simpatizzarono per le dottrine inglesi, che però s'intende, ritenevano buone per l'Inghilterra. Cosicchè, quando lo statuto belga fu tradotto in italiano nel 1848 sembrò subito una vittoria liberale, ma ben presto tutti si accorsero della sua inidoneità a soddisfare la natura degli italiani. Si ebbe allora ben presto la crisi. Nei primi mesi del parlamento del '48 si formarono i primi raggruppamenti, si dimise il presidente, e Carlo Alberto dovette manovrare la Camera con grande fatica.

Gli scrittori politici italiani della prima metà del secolo, come Balbo, Gioberti ed altri, non sono liberali. Vogliono soltanto la libertà e l'unità dell'Italia contro gli stranieri. Ma ciò senza insurrezioni tumultuose e pericolose. Cesare Balbo pensava per esempio ad una espansione dell'Austria nei Balcani, in modo che essa potesse decidersi a lasciar libera l'Italia. L'idea era ingenua, ma esposta in quel libro intitolato « Le Speranze d'Italia » entusiasmava con esso gli italiani, senza necessità di disquisizioni puramente dottrinarie, e non storiche, sul liberalismo. Nel

« Primato degli italiani » di Gioberti, nel suo « Rinnovamento politico e civile dell'Italia » non c'è nemmeno niente di liberale.

Il liberalismo venne molto dopo. E cioè quando Cavour sentì la necessità di allinearsi, anch'egli perciò con fini strumentali, con tutti gli altri Stati che affermavano un loro diritto ad una certa autonomia interna. Fu così che noi ci mettemmo un abito comprato alla Rinascente (che non sta mai bene a nessuno perchè è stato fatto alla buona per tutti), e lo portammo per più di mezzo secolo. Cavour invece considerò quest'abito come un frak da società per presentarsi al congresso europeo. Di liberalismo vero e proprio in lui non ce ne fu. La sua politica interna, e sopratutto quella estera, fu invece così realistica che in certi momenti sembrò proprio il contrario della tesi liberale. Basta ricordare la discussione svoltasi in parlamento contro la spedizione di Crimea. Le opposizioni a Cavour si svolsero violente, decise, e spesso anche persuasive. Nonostante ciò egli riuscì a far votare dal parlamento la spedizione, senza tenere alcun conto dell'opinione liberale di esso. E fu con la spedizione di Crimea che fece il più gran passo per l'unità d'Italia.

Perciò tutto il Risogimento non è stato liberale, e quando il liberalismo volle ad ogni costo succedergli con la sua degenerazione democratica, l'Italia affrettò verso l'orlo del precipizio, minacciando di cadere nel bolscevismo.

Per precisare i termini, resta perciò inteso che il libe-

ralismo al quale il Risorgimento italiano tendeva era non un liberalismo dottrinale interno, ma un liberalismo nazionale; si tendeva cioè non alla libertà degli individui, ma a quella della Nazione per costituirsi in Stato.

La preoccupazione costante dei liberali del Risorgimento non fu di elaborare principi, ma di corrispondere con la realtà dei fatti alle reali e correnti esigenze dell'indipendenza e della unità. Fedeli alla loro naturale tradizione realistica, gli italiani adottarono tutti i sistemi, e furono pronti a respingerli quando poi essi non apparvero più utili. Così in un primo tempo, come dissi, per la massoneria; così poi per le altre sette; e persino per la « Giovane Italia », il cui programma non tardò ad apparire dottrinale, un pò fumoso, capace di spingere a grandi sacrifici ideali, senza però ottenere scopi immediati e pratici.

Questo programma cominciò a diventare proficuamente concreto con Carlo Alberto, sovrano sino a pochi anni fa non ancora inteso nel suo giusto valore. Egli era l'erede di Carlo Felice, cioè di un monarca ligio ai principi della Santa Alleanza, e quindi ben visto dall'Austria. E Carlo Alberto, dovendo succedergli, occorreva che non destasse nell'Austria alcuna apprensione. Perciò la sua gioventù appare come ligia agli Asburgo, e perciò egli partecipa alla spedizione del Trocadero, e perciò fa l'antiliberale.

Dal trono Carlo Alberto è costretto a continuare apparentemente la politica reazionaria, ma segretamente aiuta i movimenti insurrezionali, e convoglia verso di sè tutte

le forze capaci di avvantaggiare la causa dell'indipendenza dall'Austria. Ciò risulta ormai da un suo prezioso diario, la cui lettura illumina pienamente la sua figura di grande sovrano.

La guerra 1848-49, da lui combattuta contro l'Austria, assume l'importanza di un vero capolavoro. Egli riesce a dimostrare, nonostante la sconfitta subìta, bilanciata per altro da eroici episodî, che per liberarsi dall'Austria occorreva l'iniziativa dell'unico stato italiano indipendente, sulla salda base di un esercito militarmente organizzatissimo.

Il realismo antidottrinale del Risorgimento italiano si accentua specie dopo il 1848. Si presenteranno nel corso degli anni successivi circostanze tali da indurre i patrioti ad abbandonare ogni premessa teorica. Lo stesso Mazzini non darà più ingombro, quando si accorgerà che l'unità italiana sta per essere compiuta dai Savoia così come l'iniziativa popolare non era riuscita a fare. E uguali rinuncie farà Garibaldi, e gli altri grandi uomini del movimento risorgimentale.

Perciò il liberalismo come dottrina non ha nulla a che fare col Risorgimento italiano. Gli italiani non ebbero altro ideale fuor di quello di fare l'Italia, e la fecero usando sempre un fiuto sottilissimo nella scelta dei partiti e delle decisioni.

Questo apparve maggiormente evidente in occasione della spedizione di Crimea e dell'opera per essa svolta dal Cavour. La spedizione andava fatta contro la Russia che mi-

rava ad avere lo sbocco sui mari caldi attraverso la conquista di Costantinopoli: antica vicenda questa, che si è ripetuta più volte nei secoli, e che ancora oggi si sta ripetendo. Francia ed Inghilterra, per i loro interessi mediterranei, preferiscono aiutare la Turchia, e organizzare questa spedizione contro la Russia.

Cavour domandò allora di partecipare ad essa con l'invio di 30.000 uomini. Come già dissi precedentemente, la opposizione del parlamento subalpino fu violentissima. I discorsi degli oppositori sembrano anche oggi perfettamente logici, ed invece chi aveva ragione era Cavour. Attraverso la partecipazione alla guerra egli si guadagnava il diritto di partecipare poi alle trattative per la pace, e se pure rinunciava ad alcuni atteggiamenti ideologici, otteneva però dei risultati pratici importantissimi.

Ecco il senso dell'opportunità col quale gli uomini dei nostro Risorgimento hanno lavorato.

La stessa prassi parlamentare italiana ci conferma come il liberalismo sia stato tutt'altro che fedelmente e dottrinalmente rispettato. Sin dalle prime convocazioni parlamentari del Regno sardo (1848), l'istituzione denunciò le sue insufficienze e la sua inidoneità per gli italiani. Ma bisognava lo stesso mantenerla, perchè era consacrata dallo statuto, e lo statuto rappresentava una grande affermazione del liberalismo nel senso nazionale. E ci volle poi tutta l'abilità di Cavour per tener testa al Parlamento! Eppure una sua frase venne spesso sfruttata dai dottrinarî: « La

peggiore Camera è preferibile alla migliore anticamera ». E cioè il parlamento è preferibile all'assolutismo. Ma lo sfruttamento di questa frase fu fatto in un periodo non molto felice della nostra storia, e cioè durante quell'epoca di inflazione dottrinaria che vide l'avvento della Sinistra al potere al posto della vecchia Destra storica.

Allora la Destra divenne il così detto partito liberale, e la Sinistra si atteggiò a democrazia, aprendo così la porta nell'ultimo decennio del secolo al nascente partito socialista. In questo tempo le discussioni dottrinali si moltiplicarono generando equivoci senza fine, ed autorizzando i liberali a presumersi eredi di Cavour. Il parlamentarismo degenerò a sua volta nel trasformismo, nell'elettoralismo, ed in tutti gli altri disastri interni durati in Italia sino alla Marcia su Roma.

Dunque il parlamentarismo fu peggiorato dall'adozione di una dottrina che non gli consentiva di vedere i problemi realisticamente, in modo conforme alla natura italiana; dottrina che per altro non gli vietava di sovvenire ad interessi particolaristici ed a miserie elettorali. Così si chiude la vicenda molto relativa del liberalismo in Italia.

CAPITOLO VI

CRITICA DELLA DEMOCRAZIA

1. - LA DEMOCRAZIA COME FATTO STORICO. — Se per il liberalismo è possibile parlare di una dottrina sia pure unilateralmente formatasi su avvenimenti specialmente inglesi, ed estranei a molti altri popoli d'Europa, per la democrazia invece la considerazione da fare è diversa.

Il liberalismo si appoggia ad un concetto astratto, ad un'idea: la libertà. La democrazia invece è un concreto. Etimologicamente deriva da « demos » e « crazia »: dominio di popolo E il popolo è un concreto, è una realtà. Quindi una critica della democrazia non può essere condotta solo ideologicamente, ma iniziata da un punto di vista storico e sopratutto psicologico.

Quando incomincia ad esistere il popolo? E come da esso è sorto lo Stato? Il primo nucleo sociale è la famiglia. Più famiglie insieme formano una « gens ». Varie « gentes » si uniscono e formano una « tribù ». Più tribù formano la città, lo Stato. Se per ipotesi il numero di elementi dei vari gruppi è di 10, noi troviamo nello Stato dieci

mila persone che appartengono al nucleo originario, e che hanno quindi tutte il loro diritto, ed i loro dei, che riuniti, formano gli dei dello Stato. Ma ad un certo punto noi ci accorgiamo che più tardi accanto a questi antichi componenti ci sono altre persone che non hanno quei diritti. Da dove sono venute? E quì sorgono le ipotesi.

Secondo alcuni si tratterebbe di popolazioni vinte in guerra, e conviventi in stato di inferiorità, o adibite forzatamente a lavori artigianai od agricoli. Secondo altri si tratta dell'aumento della popolazione e della decadenza di alcune famiglie. Insomma le induzioni sono divergentissime. Fatto sta che ci si trova ad un certo momento di fronte a questa divisione tra patrizi e plebei. I plebei sono la classe infima, la quale però finisce con l'acquistare coscienza di sè e della sua forza nello Stato, e trova allora nella democrazia la propria bandiera.

Quì non c'è del dottrinalismo. C'è la storia di un contrasto tra patrizi e plebei, e la storia della democrazia sarà la storia delle oscillazioni di esso. Poi verrà la critica della ideologia.

II. - LA DEMOCRAZIA NEI POEMI OMERICI. — Va fatta una prima osservazione. Se noi giudichiamo una guerra dal punto di vista tecnico, ci accorgiamo facilmente delle grandi differenze esistenti tra una guerra antica ed una moderna. Ma se noi la consideriamo dal lato psicologico, allora ci accorgiamo che c'è sempre un elemento costante, che

non muta mai, ed è l'elemento uomo. Così la società umana cambia continuamente, gli Stati si rinnovano, ma l'uomo che fa parte di essi è sempre lo stesso. Ed allora anche la critica al sistema democratico può essere presentata come una critica permanente, e fondarsi su analoghe reazioni della storia degli uomini.

Il primo formarsi di un atteggiamento democratico è insito nel fatto col quale si inizia la storia dell'occidente, e cioè nella guerra di Troia. Noi conosciamo questa guerra attraverso i due poemi omerici: l'Iliade e l'Odissea.

Una parentesi. Intorno ad Omero si è discusso moltissimo. Fin dai tempi alessandrini si mise in dubbio che i due poemi siano stati scritti entrambi da lui. A partire dall'Umanesimo la polemica fu ripresa, e nel sec. XVIII portata su piani originalissimi. Così Federico Augusto Wolf sostenne che i due poemi non risultavano da un lavoro organico, ma da tanti canti di rapsodi ricuciti insieme. Ne derivò la polverizzazione dell'opera omerica, coerentemente allo spirito letterario tedesco del canto lirico, del Lied.

Contro i germanici si pose la scuola francese. Essa sostenne che trattavasi di poemi drammatici: infatti tradizionale genere della nazione francese è il teatro.

Noi italiani sentiamo in larghissima misura un altro genere letterario: il poema. Perciò siamo i più indicati ad intendere la vera natura dell'Iliade e dell'Odissea, a dire se essi sono, o non, veri poemi. E tali essi sono infatti, e per me Omero è esistito, e fu il loro unico autore.

L'Iliade è il poema della guerra. L'Odissea è il poema del dopo guerra. Con ciò è fissato il loro carattere politico.

Nell'Iliade la Grecia ci presenta il meraviglioso fenomeno di una nazione che manda a combattere una massa di 110 mila uomini, cifra cospicua anche oggi. Nell'Iliade l'esercito è tutto. Il popolo non appare; è rimasto negli Stati dai quali si sono partiti questi prìncipi e dei quali non sappiamo perciò quasi nulla. Ma questi Stati si sono sottoposti ad uno sforzo immane. E' naturale che dopo la guerra venga il loro collasso.

E l'Odissea ci presenta appunto questo collasso. Protagonista dell'Odissea è il popolo: in essa perciò appare per la prima volta la democrazia. Omero ha un punto di riferimento: Itaca, la patria di Ulisse. Dalla quale Ulisse resta molto lontano, perchè finita la guerra è costretto ancora a lungo a peregrinare. Durante la sua assenza prendono il potere i « Proci », dei giovani imboscati che, invaso il palazzo del re, banchettano e fanno da padroni, distruggendo anche le sue sostanze affidate alla moglie Penelope.

Penelope, nei confronti delle loro pretese verso di lei, non vuol prendere una decisione immediata; rimanda tutto e disfà di notte la tela fatta di giorno. Si comporta come lo Stato democratico, inscenato dai Proci che sperperano i vitelli del re, come in seguito le cooperative rosse o bianche del dopoguerra sperpereranno da noi il patrimonio statale.

Ma intante cresce Telemaco, il giovane figlio di Ulisse. Egli non tollera quelle cose; si stringe ad altri giovani, e

ne trova venti disposti alla riscossa di Itaca. Essi hanno l'avvenire davanti e vogliono far da soli. Salpano perciò alla ricerca di notizie di Ulisse. C'è un'altra categoria che si oppone ai proci: i rurali. C'è un capraio di Ulisse, c'è il bovaro, c'è il padre di Ulisse che vive in campagna, c'è un fattore. E ci sono infine degli intellettuali anche insofferenti di questi profittatori che possiamo chiamare i democratici dell'epoca. Ed ecco così esemplificati i tre elementi che si oppongono alla democrazia: i giovani, gli intellettuali, ed i contadini.

Omero ora fa un secondo esempio. Telemaco va a Pilo, la città del saggio Nestore. Trova costui che banchetta sulla spiaggia con 4500 convitati. Il giovane non osa allora chiedere aiuti. Chiede soltanto notizie di suo padre. Nestore risponde con un lungo discorso, nel quale dice che sul trono ormai valgono a tenerlo soltanto le sue grandi ricchezze ed il ricordo del suo passato in guerra. Ma aiuti non ne dà, e, per sapere notizie di Ulisse, manda Telemaco da Menelao. Terzo esempio: la corte di Menelao a Sparta. Menelao non è sicuro sul trono. Con la guerra ha perduto molte ricchezze, e non può pertanto dare alcun aiuto. Qui dev'essere accaduta una vera rivoluzione, quella di Egisto. Il quarto esempio intenzionale è quello dello sbarco di Ulisse nell'isola dei Feaci. I Feaci non hanno fatto la guerra. Sono un po' come la Spagna durante l'altra conflagrazione. E sono pieni di quattrini, ma la loro gioventù è fiacca. Si organizzano grandi feste in onore di Ulisse. Ai giuo-

chi sportivi concorrono i migliori giovani del posto, che invitano Ulisse a cimentarsi con loro. Ulisse si schermisce, adducendo la sua matura età. Qualcuno dice allora che lo fa perchè ha paura. Ma l'eroe punto sul vivo prende un disco, e lo lancia più lontano di tutti.

Questo è il dopoguerra ellenico. E l'esemplificazione continua. Ulisse torna ad Itaca. Sorprende i proci che stanno ancora a scialacquare a banchetto. Fa nascondere le loro armi, e poi entra nella sala. I pretendenti per scherzo domandano che qualcuno si provi a tender l'arco di Ulisse, per il quale nessuno aveva però forza sufficiente. Ulisse prende lui l'arco, ed allora — riconosciuto — parla da padrone, annunciando ai proci che la loro fine era segnata. Essi, impauriti, offrono la loro collaborazione, assicurando che avrebbero restituito il dilapidato. Ma Ulisse è spietato e comincia a scagliare le sue freccie. Tutti i pretendenti vengono così uccisi.

A questo punto ha luogo un conciliabolo: si pensa che i familiari dei pretendenti, non vedendoli tornare a casa ed apprendendo la loro morte ed il ritorno di Ulisse, sarebbero insorti. Perciò gli ulissidi si preparano a difendersi.

Ed infatti ad Itaca ha luogo un comizio. E protagonista è il popolo. Il comizio è presieduto dal padre del primo degli uccisi, che, con facile eloquenza, trascina la massa contro la reggia per trarre vendetta. Quì l'Odissea si chiude con l'intervento della divinità che ferma la rivoluzione e favorisce la pace. Il poema termina con delle parole fred-

de, che danno un senso di costituzionalità legale, cioè restituisce la legalità dopo la rivoluzione.

In tutto questo c'è così una vicenda di forze democratiche, di forze aristocratiche, di un'iniziativa popolare, e di un uomo che si pone al disopra di ogni cosa, e impone il ristabilimento dell'ordine.

III. - LA FINE DEL MEDIOEVO ELLENICO. — Però, finita la guerra, il popolo — che vi aveva partecipato — comincia ad avanzare le sue pretese un po' dovunque. Si diffonde nelle città che vedemmo uno spirito che, se pure non si può ancora chiamare democratico, è certo di critica alla monarchia. E le dinastie così degenerano, dinanzi al formarsi di una ricca borghesia commerciale che aspira ad avere un suo riconoscimento nello Stato.

All'indebolirsi dinastico corrisponde un affermarsi delle aristocrazie, fino a giungere all'oligarchia. Ma tra le famiglie aristocratiche una prende il sopravvento; è più ricca e più potente e si appoggia meglio al popolo. Essa è atta a creare la tirannide. Tiranno etimologicamente vuol dire sovrano portato dal popolo; egli è una specie di dittatore. Ma questi dittatori divengono talmente violenti che la parola tiranno finisce col significare cattivo monarca. Gli antichi tiranni governano quindi appoggiandosi al popolo senza l'intermediazione di assemblee. La caduta di molti di essi segna la fine di quello che si chiama il medioevo ellenico, il quale va dalla guerra di Troia al rifiorire

della Grecia.

In questo periodo avviene una vera e propria rivoluzione, in gran parte dovuta alla partecipazione del popolo al governo. C'è un contrasto di forze molto grave tra orientamenti dittatoriali, aristocratici e democratici. Ne sentiamo anche l'eco nelle discordanze dei Sette Savii e dei poeti primitivi i quali potrebbero essere appunto distinti in due categorie: quella degli aristocratici e quella dei democratici. Così uno di essi dice che, allorchè si apre uno spiraglio perchè il popolo possa esercitare i suoi diritti, non è il popolo che penetra attraveso di esso, ma è la feccia che va avanti. Un altro dice che la tirannide è un bellissimo paese nel quale è facile entrare, ma è quasi impossibile saper uscire. Un terzo che la legge è diventata come una ragnatela: le mosche ci cascano dentro, ma le rondini la sfondano. In queste ed in altre goccie di esperienza concentrata noi possiamo perciò scorgere l'inizio di una rielaborazione dottrinaria di questo fatto concreto che è la democrazia.

Per continuare a fare quest'esperienza bisogna riandare tutto il corso delle democrazie. Non perciò, in questa sede, critica di idee, come per il liberalismo, ma critica storica delle conseguenze che sono derivate dall'adozione di un regime democratico, conseguenze che sono state disastrose. Con tutto ciò i popoli continuano a cadere in tali errori come in una malattia ricorrente della loro vita.

Dunque alla fine del medioevo ellenico regnano in tut-

te le città, e perciò anche in Atene, gli « Eupatridi », e cioè gli aristocratici. Ma anch'essi decadono, un po' per tabe gentilizia; un po' perchè il diffondersi della pratica sportiva ha resi perfetti moltissimi giovani, facendo così vedere che non c'è bisogno di discendere dagli dei per esser forti; un po' per lo sviluppo di commerci e di industrie che ha arricchito la categoria composta dai borghesi dell'epoca.

IV. - LA COSTITUZIONE DI SOLONE - PISISTRATO. — La modificazione della costituzione ateniese, intorno al settimo secolo a. c., ci dice che le cose dovevano andare malissimo per Atene. Tanto che fu necessario affidarsi ad un uomo di grande ingegno, ad un poeta, e cioè a Solone. A lui fu dato incarico di redigere la nuova costituzione. Però Solone era un filosofo, e non c'è di peggio che fare immischiare i filosofi nella politica.

La legislazione di Solone contiene anzitutto una serie di provvedimenti diretti a cancellare i mali e le cause dei mali della repubblica. I quali dovevano invero essere grandissimi. C'era, ad esempio, una legge che faceva cadere i debitori in schiavitù dei creditori, e che pesava gravemente su tutti i cittadini. Bisognava provvedere, giungendo ad una pacificazione sociale. Solone allora prese un provvedimento che noi non intendiamo nella sua vera portata: la « seisachteia ». Gli antichi interpreti ci dicono trattarsi di una specie di remissione generale dei debiti. Ma probabilmente invece doveva trattarsi di una compensazione de-

bitoria, di una riduzione degli interessi, di una facilitazione dei pagamenti.

In seçondo luogo Solone determinò provvidamente la svalutazione della moneta, pur lasciandole un potere di acquisto. Abolita la legge della schiavitù per debiti, ne emise un'altra per la quale gli esuli potevano rientrare. Così diede un colpo di spugna al passato, facilitando la pacificazione degli animi. Ed a questo punto potè emanare la sua costituzione.

La costituzione rappresenta una grande rivoluzione democratica. La città era allora divisa in classi secondo il grado di nobiltà di ognuno. Solone rispettò le classi, ma sostituì la considerazione della ricchezza a quella della nobiltà. Così le ultime classi che, come ho detto, si erano arricchite, e con lo sviluppo dei traffici marittimi avevano ormai girato il mondo ed acquisito una piena conoscenza della vita, venivano a guadagnare una nuova importanza.

Istituì quindi un certo numero di organi dello Stato. Anzitutto l'Assemblea generale di tutti i cittadini, nella quale logicamente dominava la plebe. Lasciò quindi in piedi l'Aeropago, importantissimo consesso religioso in mano degli eupatridi. Creò poi l'Assemblea dei quattrocento, diventata in seguito dei cinquecento, che deliberava tutti quegli affari per i quali appariva molto complicato radunare l'Assemblea generale. Infine aggiunse l'Assemblea degli eliasti, e rispettò inoltre i tribunali, ed alcune loro prerogative.

Così Solone credette di aver fatto un capolavoro ed evitato anche per l'avvenire ogni male. Ma in effetti egli aveva solo col suo cervello creato quel che gli sembrava fosse bene. Ed invece le costituzioni vanno fatte in base all'esperienza concreta, e non in base a ciò che sembra. Ed infatti la costituzione servì per alcun tempo, e poi portò ad una situazione di cose che era l'inverso di ogni regime democratico.

Gli eupatridi cioè cominciarono ad avere delle contestazioni fra loro, sino a che uno, divenuto più forte degli altri si impose col favore del popolo instaurando la tirannide. Questi fu Pisistrato, tiranno di Atene. Anch'egli uomo di genio, che ebbe l'avvedutezza di dare al popolo ciò che al popolo piace, e cioè edifici, templi, sviluppo della vita letteraria, arte, sport, in modo da distrarlo dalla politica e governare così senza fastidi. Ed il suo fu infatti un grande periodo di floridezza per Atene.

Morto Pisistrato, i suoi figli, Ippia ed Ipparco, si rivelarono presto incapaci di proseguire l'opera del padre. Così una congiura degli eupatridi li tolse di mezzo. Ma non è da pensare — come viene invece spesso ripetuto — che gli assassini, Armodio ed Aristogitone, siano insorti per difendere la democrazia offesa. Nient'affatto. Essi vendicarono l'aristocrazia, gli eupatridi, messi fuori da Pisistrato che amava invece appoggiarsi al popolo.

V. - LA COSTITUZIONE DEMOCRATICA DI CLISTENE, LE CAUSE, I SUOI EFFETTI. — Così si ritornò indietro, ma invece di evitare l'esperimento democratico, così miseramente fatto, gli ateniesi ricorsero ad un'altra costituzione, quella di Clistene, che era ancora più democratica di quella di Solone. A parte il fatto che per effetto di essa si cominciarono a pagare i magistrati, cosa piuttosto pericolosa, importante fu l'esautorazione dell'Aeropago, e l'attribuzione delle sue funzioni alle altre assemblee popolari, con moltiplicazione conseguente delle loro convocazioni. Ed in ciò fare si giunse anche all'assurdo democratico del sorteggio per i supremi uffici: se ogni uomo era ritenuto abile a fare qualunque cosa, appariva invero giusto che se occorreva un magistrato o un generale si potesse scegliere a sorte qualsiasi cittadino.

Conviene ad ogni modo tener presente un fatto storico che in certo qual modo giustifica questa superdemocrazia. Accanto alla Grecia si era formato l'ultimo e più potente impero asiatico, quello persiano. I persiani erano un popolo molto bene amministrato, artista, cavalleresco, che lo stesso Erodoto non può fare a meno di presentarci come degno di rispetto.

Nel tentativo di affacciarsi all'Egeo e di impadronirsi quindi delle colonie ioniche greche, la Persia esercitava una forte pressione che spinse Atene alla guerra. La guerra è un fatto anormale: bisogna persuadere gli uomini a rischiare la vita ed anche a farsi uccidere. Occorreva quindi un

grande ideale. Ma la Grecia un ideale nazionale non lo aveva; aveva un ideale cittadino. Allora l'ideale dato al popolo fu quello di farlo sentire soggetto attivo della guerra stessa, essendo lui che contava nello Stato

Il popolo lusingato combattè. e bene. I Greci avevano quelli che oggi si chiamano « servizi stampa », e questi servizi hanno fatti sì che una sconfitta come quella delle Termopili abbia ancora a passare quale una immensa vittoria morale. Così invece non fu, perchè lo stesso Erodoto non sa nascondere certe circostanze dalle quali risulta, ad esempio, che quando Leonida disse che coloro che non volevano combattere se ne potevano andare, usava un modo elegante per nascondere che molti erano scappati prima della battaglia. Ed i trecento caduti furono probabilmente una ristretta percentuale dei combattenti sconfitti.

Il popolo fu dunque lusingato da tutte quelle assemblee nelle quali poteva liberamente prendere la parola, dalla guerra, e dalla propaganda di guerra, e ritenne che l'avvenire doveva essere suo. Le cose andarono bene fino a quando durò il bagliore delle vittorie di Maratona, di Salamina, di Platea. Ma poi, a poco a poco, esso approfittò della sua autorità, sino a quando un uomo di genio, Pericle, non prese in mano le cose, governando per alcuni decenni, pur senza assumere il titolo di sovrano. Ma dovette governare attraverso la più velenosa opposizione demagogica. E' allora che si forma questa parola demagogia: democrazia ci fa pensare ad un corretto e moderato governo di

popolo; demagogia invece ad un certo numero di persone che guidano il popolo secondo i suoi peggiori istinti. Pure Pericle riuscì a superare le crisi.

VI. - L'ELOQUENZA E LA DEMOCRAZIA. — In questo periodo assume una grande importanza l'oratoria, arte di tutte le democrazie. Era infatti indispensabile essere padroni della parola per poterne abilmente usare in seno alle moltissime assemblee, accusare o difendersi dalle accuse. E le accuse fioriscono incredibilmente: c'è anzi tutta una categoria di denunciatori che, con una sola accusa, possono costringere chiunque a presentarsi dinanzi ai tribunali. Perciò l'eloquenza si diffonde, specie ad opera dei sofisti, i quali hanno una singolare rassomiglianza con gli enciclopedisti del sec. XVIII. Essi inventano la retorica, cioè l'arte di educare gli uomini a parlare, e giungono a proclamare che con la parola si può fare maggiore il discorso minore, cioè fare apparire torto la ragione e viceversa.

L'eloquenza esisteva anche prima, e ne troviamo tracce in Omero e negli scrittori successivi. Ma non c'era ancora chi la insegnasse. I sofisti invece lo fecero, e si fecero pagare anche per questo. Il che, unitamente agli emolumenti che ricevevano intanto i magistrati ed altri funzionari, era indice della decadenza morale dell'epoca. Fin'allora infatti si era pensato che il contributo dei cittadini allo Stato doveva essere gratuito.

I sofisti favorivano così le esigenze oratorie delle as-

semblee più popolari, non arginando l'evidente decadenza di Atene, ma peggiorandola. E la peggioravano anche con la dottrina filosofica da essi seguita: lo scetticismo. In ciò appunto possono avvicinarsi, come dissi, agli enciclopedisti del secolo XVIII: com'essi, anzichè arginare la decadenza della popria epoca, la favoriscono con un pensiero deteriore. E la vita democratica importa allora malintese passioni politiche, mal costume della vita quotidiana, corruzione morale.

VII. - LA DECADENZA DEMOCRATICA DI ATENE. — Atene ed alcuni suoi suoi meravigliosi uomini hanno dato in meno di tre secoli al mondo quanto di più bello e di più nobile il cervello abbia potuto creare. Hanno cioè inventato l'arte, la filosofia, la poesia, la storia, l'eloquenza, l'architettura, ecc. Ma tutto ciò restava riservato alle categorie elette della città. Il popolo non riusciva a comprenderlo e ad avvantaggiarsene. Fidia, Socrate, ecc., erano troppo per lui. Avveniva insomma quel che ho altra volta detto: l'intellettualismo dava i suoi frutti e tutta quella bellezza se ne andava nel cielo, per conto suo. Dall'altra parte il popolo degenerava, e con esso falliva ogni politica ateniese.

Così questo popolo si illude che la costituzione democratica di Solone sia la migliore proprio mentre decade per essa. Morto infatti Pericle che aveva saputo tenere in pugno i cittadini, essi riprendono le loro diatribe, le loro po-

lemiche, le loro faziosità, ed Atene passa per stadî così disastrosi da concludersi nella catastrofe della spedizione di Sicilia. La dimostrazione palese dell'assurdo della democrazia è data proprio da questo periodo di tempo, e cioè dall'alta funzione parlamentare che aveva la città nei confronti di un fatto militare nel quale lo Stato andava a perdere la propria marina e la propria egemonia.

E tutto ciò si complicava ancora per la contemporanea guerra del Peloponneso. Guerra deliberata nei tumulti di un'assemblea, rimasta il più gran fallimento della politica greca, nonostante che Tucidide cerchi di salvarla con lo splendore della propria prosa.

Tipico è quindi l'esito della guerra con Sparta: Sparta combatte in nome del principio aristocratico; Atene combatte per quello democratico. Non c'è democrazia che tenga: Atene è sconfitta. Dai primi del IV secolo essa è già in piena decadenza. Ci sarà per qualche tempo il sogno imperiale di Alessandro il Grande, ma Atene e la Grecia non si risolleveranno più. Roma, quanto prima, vi manderà le sue ragioni non per condurre una guerra di conquista, ma per pacificarvi i greci tanto lesi dagli orientamenti democratici.

La già esaminata costituzione di Solone rappresentò perciò molto a torto l'orgoglio di una gran parte dei greci. Il primo che la loda è Erodoto. Ma egli scrive in un momento di euforia: quando cioè la piccola Grecia ha riportato delle vittorie sull'immensa Persia. Ed allora tutto sem-

bra bello e magnifico.

Più tardi c'è un altro storico, Tucidide. Egli scrive invece quando la guerra del Peloponneso ha segnato la sconfitta di Atene e la spedizione di Sicilia ha determinata la perdita dalla sua egemonia. Credo di poter affermare che la storia di Tucidide sia il capolavoro di tutta la prosa letteraria. Tucidide scrive con tale immediatezza da dimenticare completamente la grammatica e la sintassi, ma i suoi personaggi hanno nel parlare tale vivacità che egli ci appare un grande scrittore drammatico.

Ora Tucidide fa ad un certo punto una gran lode della costituzione ateniese. E la fa per bocca di Pericle, che pronuncia un meraviglioso discorso nell'anniversario della battaglia di Maratona, sul tumulo dei morti in guerra.

Lo strano è che questo discorso è stato inteso in altro senso di come in effetti sia stato scritto. Ed a fraintenderlo fu fra gli altri un membro dell'Istituto di Francia, Alfredo Croiset, in un suo libro intitolato « Le antiche democrazie » ispirato naturalmente da quelle atmosfere democratiche che erano tipiche di Parigi, e diretto a dimostrare che la democrazia è il regime della felicità universale.

In questo libro cioè non si avverte che il discorso che Tucidide fa dire a Pericle è terribilmente ironico, se non terribilmente amaro. Scrivendo egli in un momento in cui la democrazia fallisce, e con essa tutto il sogno di potenza e di grandezza di Atene, è inconcepibile un elogio di tale democrazia e della costituzione ateniese. Tucidide invece

espone in questo discorso tutta la sua amarezza nel rievocare un glorioso passato: allorchè in Atene regnava unione di spiriti, ed eroismo e valore, tali da far vincere l'immenso impero persiano. Non quindi un panegirico della democrazia è il discorso — secondo quanto vorrebbe far credere il Croiset — ma una condanna di essa.

Un altro glorificatore della grandezza democratica è Isocrate, che, nel « Panegirico », insiste sul fatto che la costituzione democratica avrebbe dato a ciascun individuo la coscienza della propria responsabilità di fronte allo Stato, conseguentemente alla sua partecipazione alla sovranità. E glorificatore analogo è Demostene. Però entrambi erano due grandi oratori, due avvocati principi, e non è perciò da escludere che facessero anzitutto la propria causa, vantando la costituzione democratica per incensare i magistrati davanti ai quali dovevano parlare.

Esistono però anche i detrattori della costituzione di Solone. Innanzi tutti Senofonte. Senofonte era un aristocratico, uomo di grande ingegno, autore di diverse opere, tra le quali una intitolata « La costituzione degli ateniesi ». Ma alcune di queste opere non sono sue, e forse neanche questa. Comunque sia il lavoro è di un grande valore e rivela nell'autore coraggio ed ingegno: a suo avviso la glorificazione della democrazia ateniese sarebbe un fatto occasionale degli oratori ellenici.

Anche Socrate è tutt'altro che tenero, benchè a volte può sembrare il contrario, con la democrazia, natural-

mente antitetica al suo concettualismo. Ed anche Platone non l'ammette, perchè ad un gran signore del pensiero com'egli era ripugnava che nella repubblica un filosofo come lui dovesse avere la stessa sovranità di un marinaio o di un contadino, ed esercitarla attraverso il voto. Ed avversi alla concezione democratica saranno più tardi Polibio e Plutarco, ma allora la Grecia non avrà più alcun valore. Tanto danno le ha recato la democrazia.

In ciò la differenza tra Atene e Roma è visibilissima. Atene ha creato tutte le bellezze che già dissi, ma non si è occupata del problema fondamentale, cioè di quello della sistemazione dell'uomo su questo mondo, dei rapporti quindi degli uomini fra di loro. O se ciò ha considerato lo ha fatto da un punto di vista teorico e non pratico.

VIII. - LO SPIRITO FONDAMENTALMENTE ANTIDEMOCRATICO DI ROMA. — Roma invece non fu mai democratica. Vi corse il rischio qualche volta, ma la malattia fu breve ed essa seppe guarirne in tempo. La storia di Roma è in fondo monarchica, perchè va dalla costituzione dei re, a quella del senato, a quella dell'impero. In epoca regia qualche fermento popolare dovette però esserci, tanto che Servio Tullio emana una costituzione che riconosce il popolo.

In precedenza la città era divisa in tribù e secondo un criterio genealogico dinastico, che conferiva all'aristocrazia un privilegio insuperabile. Le prime tre grandi tribù

provenivano dalla conciliazione dei piccoli popoli in guerra tra di loro: riuniti in seguito, essi avevano formato la città di Roma e il regno. La nuova sistemazione di Servio Tullio divide il popolo in quattro classi, e non più secondo il criterio dinastico, ma con un criterio militare. Roma infatti ha da sostenere molte guerre, ed è necessario che il re sia principalmente un capo militare ed abbia il popolo in pugno. Ma il popolo, con questa costituzione, guadagna qualche avanzamento nel riconoscimento dei suoi diritti. Senza però che accada quel che era accaduto ad Atene, ove cioè esso era venuto a rappresentare la maggioranza nelle assemblee. Queste sono più limitate e restano in mano ai patrizi. Ed è per difendere il loro riconoscimento di autorità che i patrizi ad un certo punto cacciano i re.

Questa rivoluzione avvenuta nel 509 a. C. fu infatti aristocratica. Bruto e Collatino erano i rappresentanti del patriziato. Così che chi è l'erede dei re non è il popolo, ma il senato. Il senato governa com'essi governavano nel precedente periodo e la repubblica si presenta tutt'altro che democratica.

Tutto ciò però non vuol dire che il popolo sia rimasto perpetuamente in uno stadio di soggezione. Servio Tullio aveva diviso la popolazione romana secondo l'apporto da essa dato all'esercito. Dopo la caduta dei re la costituzione viene invece mutata: la ripartizione è fatta in base al censo. L'ultima classe acquista così un'importanza prima non goduta.

A partire da questo punto la plebe inizia un suo cammino ascensionale, volendo accedere a tutte le magistrature .Ma essendo queste sempre connesse ad una funzione religiosa, bisognava prima rendere partecipi i plebei del culto generale dello Stato. A ciò sovvenne la saggezza giuridica dei romani ed il loro senso di equilibrio per la conciliazione delle classi. Così il popolo potè giungere a conquistare perfino la massima magistratura: il pontificato.

Dalla fine del terzo secolo alla metà del secondo corre un periodo aureo per la repubblica: è l'epoca delle guerre puniche; quella in cui Roma conquista l'talia; vince nemici come Pirro; viene a contatto con l'egemonia cartaginese; ha delle responsabilità mediterranee e dei gravi problemi di politica estera.

Dopo le guerre puniche, formatasi ormai la nazionalità italiana, i problemi si presentarono in forma diversa. Le assemblee di Roma non potevano più sovvenire ad essi, data la loro complessa importanza espansiva. Pure i problemi di politica interna si ingrandivano, e perciò la plebe, per trattarli, non poteva che cambiare d'aspetto.

La popolazione era intanto anch'essa aumentata di numero e manovravano nelle sue file stranieri e parassiti. Ora qualcuno poteva speculare su tale stato di cose ed imporre alle assemblee atteggiamenti demagogici come in Atene. I romani sentirono allora l'opportunità del governo affidato all'uomo solo. Ha inizio così il periodo dei Generali, onnipotenti e ricchissimi. Dopo il primo tentativo

fatto da alcuni di essi, ad esempio da Scipione Africano, di organizzare il popolo e di ripartire le terre ai plebei in modo da elevarli, questi Generali si impongono col fascino delle loro vittorie militari. La fama del valore del soldato romano corre per il mondo. E' interessante ricordare l'episodio col quale Lucullo, con solo 200 armati, potè vincere l'immenso esercito di Mitridate. Egli fece venire in campo i suoi 200 cavalieri. Gli esploratori nemici corsero ad avvertire il loro capo che si avvicinava l'esercito romano. Ma Mitridate, apprendendo che trattavasi di soli 200 uomini, disse: « Sono troppo pochi per un esercito, troppo numerosi per un'ambasceria; lasciateli fare ». Invece i romani fecero il giro di una collina e riapparvero in cima ad essa, in modo che non si sapeva più se trattavasi di un'avanguardia o dell'esercito romano o di un'ambasceria. I soldati di Mitridate furono talmente spaventati da darsi alla fuga più vergonosa: si dice che in quella giornata Mitridate avesse 50.000 morti.

A proposito di questo fascino c'è una bellissima pagina di Livio. Uno scrittore greco aveva osservato che se i romani si fossero trovati di fronte alle falangi di Alessandro non avrebbero portato la vittoria. Livio con una meravigliosa pagina spiega invece perchè anche contro Alessandro i romani avrebbero vinto: egli fa risiedere questa certezza di vittoria nelle virtù di patriottismo e di disciplina che facevano illustre il soldato romano.

IX. - IL TRIBUNATO DELLA PLEBE. SUO PRECISO SIGNIFICATO NEI CONFRONTI DELLA DEMOCRAZIA. — Naturalmente, superato il periodo dei Generali, si fonda l'impero ed allora non è più possibile parlare di democrazia in Roma. Ma anche in periodo repubblicano la democrazia non ricorre. Anzi i Generali tendono sempre ad istituire una vera e propria tirannide, alla quale per altro il popolo reagisce, distinguendo chi fa il proprio interesse da chi fa l'interesse della cosa pubblica. Non intende perciò darsi se non a Cesare.

Ma la saggezza romana spicca sopratutto nell'istituzione creata per dare alla plebe un modo di manifestare la propria volontà in seno allo Stato.

Un giorno la plebe fece quello che poteva chiamarsi uno sciopero militare, per protestare contro il mancato riconoscimento dei suoi diritti. Si ritirò sul Monte Sacro, nel 490 a. C. La cosa era molto grave poichè c'erano delle guerre da sostenere, e senza il popolo le guerre non si potevano fare. Così il patriziato dovette venire a patti e creare un'istituzione che fu una delle sue cose più meravigliose: i tribuni della plebe.

Questi tribuni erano due individui che la plebe eleggeva tra gli uomini più animosi, e competenti dei suoi problemi. Furono stabilite due norme fondamentali. La prima era che i tribuni, dovendo affermare le pretese della plebe, fossero come tali sacrosanti ed intangibili. Così si otteneva la qualifica religiosa per questa nuova autorità plebea. La

seconda era che i tribuni potevano porre il veto a qualunque deliberazione da essi ritenuta contraria agli interessi del popolo.

Il patriziato era convinto che bisognava dare alla plebe un posto nella costituzione, ma nello stesso tempo capiva che occorreva evitare l'errore ateniese di riconoscerle cioè un posto costituzionale per sè stante. Chiamò allora a collaborare questi due uomini che erano innanzi tutto cittadini romani e che dovevano quindi sentire la coscienza e la responsabilità della loro funzione. E i tribuni questo sentirono, fino a conquistare gradualmente per la plebe tutte le magistrature.

Se voi andate al Foro Romano, e guardate l'aula del Senato, cercate di immaginarvi i patrizi investiti della loro immensa autorità, e questi due piccoli plebei che stanno invece seduti su di un panchetto fuori dell'aula, col collo teso per sentire tutto quello che i senatori dicono, e che stendono la mano per dare il veto; questi due plebei che non vestono le bianche toghe listate dei senatori, ma i loro cenci. Lo spettacolo è veramente bello, e l'istituzione è una delle più grandi che la storia politica possa ricordare. Vantandola, alcuni storici stranieri dissero che essa costituiva la più interessante delle combinazioni: una di quelle combinazioni di cui l'Italia è per essi il paese più tipico. Altro che combinazione questa! In essa è la saggezza dei romani: i patrizi non cedono allo sciopero militare; scelgono solo due intermediari, attraverso i quali riconoscono

i diritti del popolo con una forma di rappresentanza che anticipa miracolosamente quella che fu poi considerata come una gloria delle costituzioni democratiche. E pure in ciò non c'era menomamente democrazia.

I patrizi romani sono uomini austeri, vivono di agricoltura, per lo più coltivano essi stessi la terra, e sono duri ed intransigenti con tutti, ed anche con sè stessi. Hanno una moralità ineccepibile ed incorruttibile, e sono relativamente poveri. I loro diritti sono molti: essi soli possono convocare le assemblee, trarre gli auspici, comandare gli eserciti ecc. Di contro hanno la plebe. Ma anche il plebeo romano, se contadino è rude ed avvezzo alla fatica; se militare è disciplinato e combattivo in campo. La popolazione appare perciò meravigliosamente forte, con scarse ideologie, restia a lasciarsi traviare da sistemi filosofici o da dottrine politiche, fiduciosa soltanto nella realtà dei fatti. Così la costituzione romana si forma giorno per giorno, esclusivamente in base alla esperienza della realtà.

Il popolo romano in epoca repubblicana non produce ancora arte; ma ha già la nativa vocazione per il diritto, cosa che rimarrà immutata tra gli italiani, e specie tra i meridionali che, anche se contadini, vi sanno maneggiare i termini giuridici con una competenza che vi meraviglia. Così è il cittadino romano. E con un tale cittadino si possono comprendere i grandi fatti avvenuti a Roma.

X. - LA COSCIENZA PUBBLICA A ROMA. — Tito Livio esalta la coscienza della propria funzione statale del popolo romano. Do un esempio. Appio Claudio è un grande patrizio, profondamente compreso del ruolo e dei diritti della sua nobiltà e del suo nome. Egli ha reso grandi servigi, ma è avverso alla plebe e terribilmente aspro. Perciò il popolo non fa volentieri la guerra da lui comandata. La guerra va male. Allora i tribuni chiamano Appio Claudio a render conto davanti all'assemblea popolare. Appio, colpito nel suo orgoglio, insorge violentemente, reclamando i propri alti diritti, ed ottenendo con questo una dilazione del processo. Ma durante questo periodo egli muore. Allora i tribuni determinano che non si faccia, secondo la tradizione, il suo elogio funebre. Ma la plebe insorge chiedendo l'elogio, perchè Appio Claudio, nonostante tutto, era sempre stato un grande cittadino romano.

Altro esempio: quando Roma conduce la guerra contro i Veienti, il popolo non voleva farla. Ma allorchè giunge la notizia di un rovescio avuto dall'esercito, la plebe subito domanda di combattere.

C'è ancora un caso. Un tale, che si chiama Lucio Medio, ricco negoziante, fa elargizioni alla plebe, tanto che si ritiene che egli aspiri ad una carriera politica torbida, cioè ad una tirannide. La plebe accetta queste elargizioni, ma ad un certo momento si ferma, e domanda che sia fatto il processo a costui, e sia levato di mezzo.

Tutte queste erano le virtù del popolo romano, ed in

esse vediamo la differenza con la consuetudine, e con la prassi greca. I greci non si occupavano di educare il loro popolo, problema che invece stava più d'ogni altro a cuore ai romani, i quali si occupavano molto di allevare le loro generazioni in un clima austero. Lo Stato non doveva essere lo strumento per gli interessi di qualcuno, nè diventare oggetto della cupidigia di un capo: ciascuno doveva sentire la responsabilità della sua appartenenza ad esso, sentirsi nel suo ingranaggio, e tutto ciò per spontanea adesione, per coscienza, per una tradizione che non si cancella mai fino agli ultimi momenti della repubblica, ed anche dell'Impero.

Qui si vede dunque la differenza con la Grecia; e si vede come la democrazia non possa essere studiata e criticata come ideologia, perchè è un concreto, è una realtà. La democrazia va studiata in base ai risultati positivi che ha dato. Ed allora, quando vediamo che essa ha portato la Grecia alla dissoluzione, mentre la non democrazia ha condotto Roma all'Impero, in ciò è già una sua critica palese, chiara ed evidente. Non c'è bisogno di dimostrare il fallimento dello stato d'animo democratico, della psicologia democratica. Appena si apre uno spiraglio all'intervento diretto del popolo come tale nel regime, ciò porta alle conseguenze che si sono vedute in Grecia, che si sono vedute nella rivoluzione francese, che si vedono nella Francia di oggi, ed al fallimento dell'ideologia democratica in tutti i paesi che vi hanno creduto. L'esemplificazione più limpida

è quella che Roma, che non fu mai democratica, giunse all'Impero, e giunse altresì a dare alla plebe di tutto il mondo quella felicità che nessuna democrazia sarebbe mai riuscita a darle.

XI. - L'IDEOLOGIA DEMOCRATICA. — Cerchiamo ora di cominciare a guardare l'ideologia democratica costituitasi cerebralmente, ed in base a molta retorica, ed a scarsa considerazione della psicologia dell'uomo, nonostante i fatti che finora ho esposti.

Il problema generale e specifico della democrazia consiste nel sapere in quale modo il popolo possa tutelare i propri interessi, oppure sapere se il popolo possa fidarsi di qualcuno per la tutela di essi.

L'Impero romano, con un sistema nel quale non si parla di democrazia, nè di altre forme tradizionali di governo, riuscì a tutelare gli interessi di tutti i popoli raggiungendo una perfetta pace sociale attraverso la propria organizzazione giuridica, amministrativa e militare. Questo lungo periodo di pace culmina nel 212 d. C. con l'editto di Caracalla. Ma come tutte le cose del mondo anche l'Impero romano ad un certo momento decade: le cause di ciò non vanno però ricercate in ragioni politiche e dottrinarie, trattandosi soltanto di cause diverse. La fine dell'Impero romano si pone di solito nel 476, ma esso in effetti finisce nel 395 con la separazione dell'Impero romano dell'Oriente da quello dell'Occidente. E' in questo periodo che si ri-

velano le cause della sua fine. I germi della distruzione sono nella diversità delle popolazioni e delle coltivazioni, nella formazione del latifondo, nella decadenza della classe borghese, specialmente per effetto dello sfaldarsi del decurionato. I decurioni erano una specie di esattori e consiglieri comunali delle imposte che dovevano rispondere allo Stato anche del non riscosso, in modo che l'ufficio, in quanto indesiderabile, portò alla decadenza dell'istituzione.

Comunque, prima di andare oltre, bisogna osservare che tutti i tentativi di applicazione della dottrina democratica all'antichità devono arrestarsi di fronte a questa considerazione; mentre democrazia significa unione di tutto il popolo, l'antichità ha la schiavitù, la quale toglie di mezzo qualsiasi considerazione democratica.

La schiavitù era una istituzione necessaria per il mondo antico. Gli schiavi rappresentavano la sua forza motrice. Oggi un piroscafo va avanti con la forza motrice del motore. Nell'antichità una nave andava avanti con la forza motrice dei rematori. Noi parliamo tanto del numero dei combattenti delle guerre moderne. Ora la battaglia delle isole Egadi impegnò 90.000 rematori e 60.000 soldati. Senza schiavitù non si sarebbero potuti compiere gli enormi lavori pubblici fatti da Roma in tutto il mondo. Era dunque una necessità, tanto è vero che lo stesso Aristotile deve difendere la schiavitù e giustificarla. Cicerone ritiene che la schiavitù dovesse essere considerata da un punto di vi-

sta internazionale, e che perciò i popoli vinti dovevano essere schiavi non avendo saputo conservare la loro libertà. Seneca, filosofo di grandi virtù, distinse il diritto naturale dal diritto civile. Secondo il diritto naturale non si deve ammettere la schiavitù, invece si deve ammetterla come diritto civile.

La schiavitù, nonostante l'eguaglianza portata dal Cristianesimo, durò parecchi secoli ancora. Nel Rinascimento i gran signori ebbero gli schiavi, ma più per capriccio che per altro. Rimase in Russia fino alla metà del secolo scorso nella forma dei servi della gleba: il figlio di un contadino doveva restar contadino. Rimase, come già dissi altra volta, anche in America sino al 1865.

XII. - LA DEMOCRAZIA IDEOLOGICA NEL MEDIOEVO. — Ma nemmeno dopo la fine dell'Impero romano si può parlare di dottrine democratiche. Questo è il periodo delle dominazioni barbariche, nel quale i nuovi elementi cercano di assimilare la vecchia civiltà romana e di partecipare alla civiltà mondiale. Incomincia se mai una letteratura politica condotta sopratutto dagli ecclesiastici e relativamente alle relazioni tra la Chiesa e lo Stato. Nel Medioevo non troviamo nulla che possa rassomigliarsi alla democrazia. Ci sono due soli problemi collegati alle relazioni fra la Chiesa e lo Stato.

Il primo è il problema che riguarda se il Papa possa sciogliere dal giuramento di fedeltà i sudditi dai loro sovrani. Questo problema indica implicitamente il ricono-

scimento che un popolo possa essere svincolato dal proprio sovrano. Con questo problema è connesso l'altro che è più grave e diverso, e sembra impossibile che sia stato discusso per tanto tempo: quello del tirannicidio. Se cioè il popolo abbia il diritto di insorgere ed uccidere chi governa male; problema discusso in parecchi concili, perchè si trattava di fatto che implicava la responsabilità della Chiesa.

Il Comune potrebbe apparire un'istituzione democratica. Ma in realtà non lo è, perchè trattasi soltanto di un organo intermedio fra il popolo e il sovrano. Attraverso il Comune il popolo viene amministrato. Non possiamo infatti nemmeno dire che è governato: è amministrato soltanto. Anche nel Comune di Firenze in cui si hanno dei movimenti popolari, non si ravvisa nulla che abbia a che fare con la democrazia vera e propria. Si tratta di piccoli movimenti locali, senza aspirazioni dottrinali.

Anche nel medioevo si ha però qualche spunto negli scrittori atto a richiamarci una considerazione dei diritti del popolo nell'amministrazione dello Stato e nel governo. Il che è dovuto alla riapparizione delle opere di Aristotile, che erano andate perdute, e che non si erano più lette per un lungo periodo. Rientrarono in Europa attraverso una traduzione araba di Averroè, ed un commento dello stesso, e per mezzo dei crociati che, conquistata Costantinopoli nel 1204 portarono molti manoscritti greci in Europa e specialmente in Italia. Gli scrittori del tempo si precipi-

tarono su questi monumenti della sapienza antica, dapprima considerati come cose pagane e condannati, ma poi, per opera sopratutto di S. Tommaso, ripresi e coordinati con la dottrina cristiana.

Si può dire anzi che il Rinascimento — la cui data di inizio è così incerta — incominci proprio in Italia con il rinvenimento delle opere aristoteliche.

S. Tommaso per primo avverte in seguito che è necessario che il popolo abbia qualche parte nel governo. Egli dice: « Oportet ut omnes partem aliquam habeant in principatu ». Questa affermazione pone il problema politico ex novo. Tutti devono avere una partecipazione al governo: « partem aliquam », una parte dunque, ma non dice quale.

Ma le parole di S. Tommaso non rimasero infeconde. Alla fine del secolo apparve uno scrittore veramente singolare, di cui si celebra quest'anno il centenario della morte: Marsilio da Padova, professore universitario. Suo padre aveva una carica all'Università di Padova: era direttore di segreteria, si direbbe in termini moderni. Marsilio si laureò dapprima in medicina a Padova; poi in legge ad Orleans. Fu quindi per qualche tempo rettore dell'Università di Parigi.

Egli pubblicò un libro intitolato « Defensor Pacis », i cui principi sono tutti quanti contenuti nelle opere di Giovanni Locke

Il libro ebbe ai suoi tempi una grandissima risonanza.

In esso abbiamo affermazioni audacissime sui diritti del popolo. Tutti i problemi che erano stati discussi prima di Marsilio, sono ripresi e coordinati in un vero e proprio sistema politico. Un'affermazione di basilare importanza è la seguente: il legislatore umano non può essere che l'universalità dei cittadini o la parte migliore di essi. Marsilio dice « valentiorem partem ». Si è molto discusso sul significato della parola « valentiorem ». Si è ritenuto che volesse significare la parte più valente, la parte che il popolo stesso sceglie ed esprime da sè perchè possa diventare potere legislativo. Comunque Marsilio non ha dato nessuna indicazione di come si dovesse scegliere questa « valentiorem partem ». Perciò in ciò ci sembra delinearsi la prima distinzione fra potere esecutivo e potere legislativo. Fino allora il potere esecutivo e quello legislativo erano stati una cosa sola. Con Marsilio da Padova abbiamo per la prima volta questa distinzione, da lui vista molto chiaramente, sino a stupirci. Marsilio ritiene che il popolo può essere giudice dei propri interessi. Il potere esecutivo deve essere distinto da quello legislativo (non dice proprio così, ma il concetto è questo). Il legislativo è il potere sovrano e deve risiedere nel popolo, perchè il popolo non ammetterebbe una legge contraria ai propri interessi. Quindi il popolo deve darsi le leggi da sè: così si finisce col qualificare il popolo come potere sovrano.

In queste affermazioni abbiamo una anticipazione sorprendente dei principi delle democrazie, ma essi han-

no un carattere solo dottrinale, universitario, accademico, non influente in alcun modo sugli avvenimenti e sul mondo. Essi costituiscono l'unica considerazione dottrinale del medioevo relativa ad un riconoscimento del diritto del popolo a partecipare al governo. L'unica considerazione democratica, e che certamente si colloca in modo molto degno nella storia delle dottrine della democrazia.

La democrazia invece (dottrina democratica è teoria, mentre la democrazia è realtà) sorge per altre ragioni. La troviamo persino nel movimento religioso. Così sono movimenti democratici le eresie catare, quelle degli albigesi, ecc., rivoluzioni tutte popolari contro gli abusi del clero. Così sono da considerarsi movimenti democratici alcuni movimenti religiosi avvenuti in Italia, e specialmente il movimento francescano. Questo movimento assume dei caratteri addirittura comunistici. Noi troviamo nel movimento francescano un accenno al ritorno allo stato di natua, che, come già sapete, fa tanta parte della letteratura politica democratica del secolo XVIII. La Chiesa avverte il pericolo che poteva derivare alla sua stessa integrità dal movimento francescano, e provvede immediatamente in due modi: 1) suscitando un movimento religioso che sia diametralmente opposto (quello dei domenicani), allo scopo di paralizzare le conseguenze pericolose del francescanesimo; 2) legalizzando l'ordine francescano. Il movimento francescano rappresenta l'estrema sinistra del movimento democratico, mentre il movimento domenicano l'estrema

destra.

Dlunque si potrebbe allegorizzare l'azione francescana nella Chiesa come un'azione a carattere democratico, ma, parlando di dottrine politiche, i francescani non trovano posto nella storia di esse. La loro azione è soltanto un'analogia.

Null'altro c'è da dire circa gli scrittori politici del medioevo intorno alla democrazia.

Si può trovare a malapena un altro elemento: il popolo romano aveva il diritto di eleggere l'Imperatore, il quale veniva a Roma in tale occasione. Questa elezione doveva essere sanzionata dunque dal popolo. Tranne questo elemento — che del resto è solo una formalità, un atto di etichetta — non possiamo trovare altro che si riferisca alla democrazia.

Il medioevo — epoca che acquistò e mantenne una sua altissima civiltà, epoca nella quale si ha la grande unità religiosa nel Papato, la grande unità politica data dall'Impero, la grande unità linguistica data dal latino — il medioevo fu tutto antidemocratico, anzi ademocratico, continuando l'azione di quell'Impero Romano che aveva tutelato gli interessi del popolo senza nessun intermediario.

XIII - LA DEGENERAZIONE DEL LIBERALISMO NELLA DEMOCRAZIA. — Dopo Marsilio da Padova si parla molto limitatamente della partecipazione del popolo al governo. La letteratura politica del '500 è tutta domi-

nata dall'opera di Machiavelli. I suoi scritti riguardano le ragioni di Stato, il modo di governo, il modo di trattare amici ed avversari, accostandosi qua e là al volere del popolo, ma senza dargli un'importanza politica. In tutti gli scrittori dell'epoca il popolo è oggetto di governo, e solo come tale dev'esser trattato nel miglior modo possibile.

Per giungere ad una letteratura veramente democratica bisognerà arrivare al secolo diciottesimo. Ma se noi seguiamo i suoi scrittori e la vicenda politica che ne accompagna l'opera, dobbiamo concludere che la democrazia è la punizione del liberalismo.

Il processo è il seguente. Da una parte c'è l'idea della libertà, dall'altra il concetto di democrazia, intesa come riconoscimento di un diritto del popolo a partecipare alla cosa pubblica. Quell'idea di libertà è però molto indecisa. La libertà che va cercando perchè « sì cara » Catone, in Dante, è diversa dalla libertà del liberalismo, perchè quella è la libertà di una classe dal tiranno. La libertà generale, come retaggio fatale e necessario a ciascun individuo, è un concetto che si presenta molto più tardi, ed, allorchè si presenta, si accompagna alla considerazione del pericolo a cui essa espone.

Per reagire ad Hobbes che aveva immaginato le origini della società come una perpetua guerra tra gli uomini e che inventava l'antidoto dell'assolutismo, si andò alla concezione diametralmente opposta: l'uomo è animato dai migliori sentimenti di solidarietà verso i suoi simili, e per-

ciò crea lo Stato. Essendo buono, quest'uomo può godere la libertà.

Ma posta questa premessa bisogna accettarne tutte le le conseguenze. Ed allora si assiste a questo decorso: mentre da un lato la dottrina liberale ribadisce la premessa suddetta, dall'altro vincola gli uomini dicendo che essi sono, sì, buoni, ma approfittano della libertà. Vengono allora le limitazioni democratiche, e ricorrono quelle espressioni bilancianti che abbiamo già lette nelle diciassette dichiarazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino. La libertà politica è dunque un bene punito poi dalle sue conseguenze, e cioè dalla democrazia. Ed a questo noi potemmo rapidamente assistere nello stesso secolo XVIII, e sopratutto nei quattro anni della Rivoluzione francese, che cominciò come fatto di carattere liberale e si concluse come fatto democratico.

Gli scrittori della democrazia vengono a cose fatte. Per solito sono scrittori che vogliono giustificare delle posizioni prese, onde la democrazia dottrinalmente è la giustificazione di fatti già accaduti.

Nel secolo XVIII gli scrittori sono liberali, ed il loro liberalismo, se non proprio in rosso, si colorisce in roseo in Montesquieu ed in Rousseau. Ma nella metà del secolo XVIII troviamo già alcuni scrittori che vanno anche al di là della democrazia, rivelando le prime manifestazioni del comunismo e del socialismo, manifestazioni consacrate poi dalla seconda parte della Rivoluzione francese.

In realtà era accaduto questo: il liberalismo aveva favorito in Francia e in Inghilterra il formarsi della classe borghese. Questa si era arricchita e voleva che le sue ricchezze fossero protette da una forma costituzionale. Essa era intanto popolo, e per quanto si fosse, per cultura, ricchezza, ed educazione, distaccata da esso, col popolo voleva restare perchè esso era uno strumento molto potente nelle sue mani. Non trovando però posto in quei tre stati nei quali si divideva il popolo francese (clero, nobiltà, terzo stato) fece la rivoluzione, diventando ad un certo punto democratica ed addirittura anarchica. Ma ad un certo momento fu essa stessa che dovette insorgere proprio contro il popolo, perchè questo, perduti i freni, le si rivoltava già contro.

Qui si ravvisa la fallacia della dottrina democratica: la democrazia presto o tardi diventa il regime preferito dalla borghesia plutocratica.

Tutto questo si è verificato nel secolo successivo, ed anche ai nostri giorni. La Francia democràtica, posteriore al Secondo Impero, si consolidò in oligarchia che ripeteva lo stesso particolarismo feudale del medioevo. Dopo il Settanta il Comitato Metallurgico, o la Confederazione dell'Industria, o i grandi produttori agricoli, riproducono economicamente gli stessi fenomeni della feudalità medioevale, con la differenza che questa era un'istituzione legale e morale perchè ci presentava una forma di proprietà responsabile, mentre i borghesi plutocrati si ammantava-

no di democrazia per poter fare i propri interessi, in mezzo all'imperversare demagogico sopratutto del secolo presente.

Così dal liberalismo si passa alla democrazia; dalla democrazia si passa a forme bolscevizzanti, come avvenne in Francia col Fronte popolare, nel quale però le forze economiche presero il sopravvento, portando ad una ingiusta distribuzione della ricchezza con un risultato contrario a quello che si voleva ottenere: si giunse cioè all'oppressione del popolo, e non alla sua libertà.

Nella democrazia i plutocrati trovano sempre il modo di esplicare la propria azione appunto perchè è in essa questo strumentalismo costituzionale per il quale non si considerano più le questioni nel loro valore intrinseco, ma solo in funzione di una legalità apparente che, quando sia osservata, le omologa. Per esempio, se in Francia si doveva discutere un grande problema, per vedere se, cioè, era più conveniente una politica protezionista o liberista, tutto questo era esaminato soltanto dal punto di vista di una legalità formale ed esteriore; bastava la votazione del Parlamento e del Senato, elettivo anch'esso, poichè era stabilito, in base al suffragio universale, che ciò che deliberassero le Camere era perfettamente legale. Il bene era allora soltanto la legalità astratta.

Il regime totalitario considera invece l'interesse delle questioni per sè stesse, e non in funzione dei vari interessi, o della fredda legalità.

In tutto questo la plutocrazia giuoca a colpo sicuro,

perchè lo stesso partito comunista che in Francia, nelle ultime elezioni, aveva riportato un pauroso trionfo, era infeudato alla Confederazione dell'Industria, che aveva finanziato la sua vittoria avendo bisogno di un certo numero di voti al Parlamento per poter gravare la mano sul governo.

Di fronte a tutto ciò non si può più parlare di dottrina ma si deve parlare, come nel secolo XVI, di ragioni di Stato. La dottrina non può più difendere un regime nel quale abbiano luogo questi « escamotages » — come dicono i francesi — cioè questi sotterfugi, queste manovre interne sotterranee, in cui non ci sono che interessi posti contro lo Stato, e perciò in definitiva anche contro il popolo.

Perciò quando continueremo ad esaminare l'anno venturo il dottrinarismo democratico, e ci troveremo di fronte a questa giustificazione « a posteriori » dei fatti accaduti (a cominciare dalla Rivoluzione francese, che sarà da questi scrittori glorificata come un fatto addirittura mitico, mentre invece fu un fatto politico semplice, ed elementare), dovremo fare l'esame in base a questa formula: « La democrazia è la punizione del liberalismo ». Il liberalismo non si può fermare a sè stesso: deve accettare qualunque conseguenza, qualunque deviazione, anche le peggiori; è vincolato dalle sue premesse a lasciar svolgere l'intero processo degenerativo. Così anche nella stessa Inghilterra, che è stata la roccaforte del liberalismo per due secoli, oggi non si parla più di liberalismo. L'Inghilterra tenta nella pre-

sente guerra di difendere la democrazia. Il che significa che ha già superato il processo, ed è già arrivata alla trasformazione del suo liberalismo, seppure liberalismo potè mai esplicarsi in una costituzione consolidata secondo i suoi principii. Da un lato così anche l'Inghilterra ha avuto la sua grande feudalità agricola e industriale; dall'altro lato ha poi creata quest'apparenza di costituzione liberale che dava un posto a tutti gli elementi che compongono la compagine sociale.

Quando il liberalismo giungerà al suffragio universale. allora la libertà sarà alle sue estreme conseguenze. Abbiamo or ora veduto agire questo processo evolutivo. Esso ha portato alla dissoluzione la Grecia; uguaimente ha corroso e distrutto, in veste democratica, lo Stato francese. Il trapasso dal liberalismo alla democrazia, nei tempi presenti. ci porta a scorgere la fatalità per la quale la democrazia diventa la punizione del liberalismo, poichè essa può degenerare in socialismo, e persino in bolscevismo, senza che il liberalismo possa in alcun modo porle un freno.

Ciò che manca al liberalismo è appunto un limite interno che riesca a fermare ad un certo punto il processo discendente. Il liberalismo diventa allora schiavo delle sue stesse conseguenze, e in esse svanisce, scompare. si annulla. Sembra perciò inverosimile che vi siano ancora dei difensori di tale sistema.

Si può parlare di liberalismo sotto un aspetto storico. Si può vedere, cio, quello che è stato; e si possono anche

riconoscere alcuni vantaggi che tanto il liberalismo, tanto la democrazia, tanto lo stesso socialismo hanno arrecato alle costituzioni, ed alle condizioni del popolo. Non si possono accettare però le loro dottrine politiche come reali ed applicabili, e sopratutto come dottrine che abbiano un valore universale. dappertutto e per sempre, perchè esse hanno solamente un valore storico, occasionale, momentaneo. Ma se si voglia ritornare alla considerazione di un'umanità retta secondo le leggi della giustizia, secondo una ripartizione delle funzioni, ed anche delle ricchezze, e sopratutto delle responsabilità, si deve sbarazzare il terreno da qualunque utopia sia liberale, che democratica.

Vedremo dunque l'anno venturo questi scrittori democratici, tra i quali bisogna però fare una selezione molto accurata essi sono in genere molto fanatici, alle volte addirittura frenetici lasciandosi facilmente trascinare dalla demagogia; perciò occore sapere scegliere solo quelli degni di interesse. Tra questi il primo che vedremo sarà Alessio di Tocqueville, che è uno degli scrittori più importanti di questa materia, per quanto la sua opera fondamentale, « La democrazia in America », scritta dopo un lungo soggiorno negli Stati Uniti. abbia oggi un valore non soltanto storico, ma direi quasi anche polemico, perchè ci fà vedere la democrazia della repubblica stellata, nella prima metà del secolo scorso, con l'intento di illuminarci sui vantaggi del suffragio, universale e della libertà assoluta del popolo americano; e ciò esponendoci fatti che sono la

contraddizione di quel che è accaduto in seguito, e specie nelle condizioni in cui gli Stati Uniti si sono venuti a trovare quando il mondo è stato dominato dalla politica delle materie prime.

Quindi il libro di Tocqueville è, sì, un libro onesto e saggio, e ben potè essere tradotto recentemente in italiano. Esso è però smentito dalla realtà presente, e proprio negli Stati Uniti, per i quali era stato scritto. Con tutto ciò è sempre un documento interessante della storia della democrazia. Noi perciò lo esamineremo, insieme, con gli altri scrittori che precorsero il suo autore, cioè gli scrittori socialisti e comunisti della seconda metà del secolo XVIII, essendo molto difficile riuscire a distinguere la loro letteratura politica da quella democratica e liberale dello stesso secolo.

AVVERTENZA

Il corso dell'anno accademico 1941-42 ha qui termine. Come si può vedere da quest'ultima lezione, l'argomento che dà il titolo alle presenti dispense non è però esaurito. Esso, attraverso l'esame della democrazia come sistema ideologico, e del socialismo, formerà oggetto delle lezioni dell'anno venturo.

INDICE

CAPITOLO I°

Cerebralismo e contingenza di alcuni sistemi politici

I	- La tradizione realistica italiana .	1
II	- La concordanza tra pensiero e realtà .	2
III	- Caratteri del pensiero italiano . .	5
IV	- Precedenti storici dei sistemi intellettualistici. Le antitesi del dottrinarismo . .	6
V	- Significato della parola idealismo . .	10
VI	- Dal concettualismo al razionalismo ed all'idealismo moderno	12
VII	- Dai cinici alle rivoluzioni dei secoli XVIII e XIX	15
VIII	- Rivoluzione e revisione storica . . .	20

CAPITOLO II°

Storia del liberalismo inglese

I	- La revisione del sistema liberale .	24
II	- Origini del liberalismo inglese .	25

III - Differenza tra l'Italia e l'Inghilterra durante le invasioni barbariche 26
IV - Presunta origine del parlamentarismo inglese 29
V - L'assolutismo monarchico in Inghilterra . 31
VI - L'Inghilterra e l'unità europea . . . 35
VII - L'Influenza della cultura italiana in Inghilterra 41
VIII - Sviluppi parlamentari dopo il secolo XVI . 45
IX - Il secolo degli Stuart 48
X - Ulteriore sviluppo della fortuna del Parlamento 55
XI - La responsabilità ministeriale e la petizione dei diritti 58
XII - La rivoluzione inglese e i suoi caratteri . 60
XIII - La dittatura di Olivicro Cromwell . . 65
XIV - La restaurazione degl Stuart . . . 67
XV - La nuova dinastia degli Orange e le riforme costituzionali 69
XVI - Contingenze religiose alla base del costituzionalismo inglese 70
XVII - Condizioni diverse da quelle inglesi nella restante Europa 73
XVIII - Ancora sulla nuova dinastia degli Orange . 78
XIX - La dinastia degli Hannover e la maturazione degli istituti e della dottrina liberale . . 84
XX - L'opera di Adamo Smith 86
XXI - Le conclusioni intellettualistiche del liberalismo a partire dal sec. XVIII . . . 88

Capitolo III°

Formazione politico-filosofica del liberalismo

I	- Il crollo della civiltà unitaria del medioevo,	92
II	- La rivoluzione umanistica	96
III	- Il pensiero di Tommaso Hobbes . . .	101
IV	- Le concezioni ispirate allo stato di natura .	109
V	- Il pensiero politico di Giovanni Locke . .	113
VI	- Un inciso su Nietzsche	114
VII	- Segue su Locke	116
VIII	- Critica della teoria di Locke sullo stato di natura	118
IX	- La teoria di Locke sulla proprietà . .	122
X	- Dal sistema di Locke all'istituto della Società delle Nazioni	128
XI	- Le idee di Locke intorno alla libertà personale dell'uomo	132
XII	- La critica della monarchia assoluta . .	133
XIII	- Seguono gli argomenti di Locke contro la monarchia assoluta	136
XIV	- Il criticismo kantiano ed il liberalismo politico	140
XV	- La teoria di Locke sulla divisione dei poteri	143
VXI	- La dottrina di Locke sul « Consenso » . .	146
XVII	- L'idea della rivoluzione nel sistema di Locke	149

CAPITOLO IV°

Montesquieu e Rousseau

I	- L'opera dei minori	153
II	- Il pensiero di Montesquieu	154
III	- « Le lettere persiane »	155
IV	- L'opera sulle cause della grandezza e della decadenza dei romani	157
V	- « Lo spirito delle leggi »	166
VI	- La dottrina dei governi	168
VII	- La teoria della divisione dei poteri	173
VIII	- Gian Giacomo Rousseau. La vita	180
IX	- Le opere di Rousseau	187

CAPITOLO V°

Il liberalismo nel sec. XIX e il suo innesto alla democrazia

I	- Le origini della rivoluzione francese	198
II	- La dichiarazione dei diritti dell'uomo	205
III	- Lacune ed insufficienze della carta dell'89	215
IV	- La restaurazione	220
V	- Il radicalismo. Suo significato	222
VI	- Ultime manifestazioni del liberalismo inglese	222
VII	- Liberalismo e democrazia in Francia	232

VIII - Intorno al così detto liberalismo tedesco . 235
XI - Il liberalismo nel risorgimento italiano . 237

CAPITOLO VI°

Critica della democrazia

I - La democrazia come fatto storico . . 145
II - La democrazia nei poemi omerici . . 246
III - La fine del medioevo ellenico . . . 251
IV - La costituzione di Solone. Pisistrato . . 253
V - La costituzione democratica di Clistene, le sue cause, i suoi effetti 256
VI - L'eloquenza e la democrazia . . . 258
VII - La decadenza democratica di Atene . . 259
VIII - Lo spirito essenzialmente antidemocratico di Roma 263
IX - Il tribunato della plebe. Suo preciso significato nei confronti della democrazia . . 267
X - La coscienza pubblica a Roma . . . 270
XI - L'ideologia democratica 272
XII - La democrazia ideologica nel medioevo . 274
XIII - La degenerazione del liberalismo nella democrazia 279
Avvertenza 287

Finito di stampare il 28 settembre 1942-XX con i tipi di A.G.I.R. - Roma Via Germanico, 162a Telef. 35046